

EKSISTENSI *RUH* DALAM PERSPEKTIF IBNU ‘ARABI

SKRIPSI:

Di ajukan untuk melengkapi tugas-tugas dan memenuhi syarat-syarat
guna memperoleh Gelar Sarjana Agama (S.Ag)
dalam Ilmu Ushuluddin

Oleh :

Ahmad Mahpur

Npm : 1531010023

Prodi : Aqidah dan Filsafat Islam (AFI)



**FAKULTAS USHULUDDIN DAN STUDI AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGRI RADEN INTAN LAMPUNG**

1441/2019

ABSTRAK
EKSISTENSI RUH DALAM PERSPEKTIF IBNU ‘ARABI
Oleh
Ahmad Mahpur

Skripsi ini ingin membuktikan bahwa terdapat perbedaan pendapat antara filsuf Barat dan filsuf Islam mengenai *ruh*. Para filsuf barat berpandangan bahwa ruh dan jiwa memiliki arti yang sama. sedangkan filsuf Islam berpendapat bahwa *ruh* dan jiwa suatu substansi yang berbeda. Salah satu tokoh filsuf Islam yang banyak membahas tentang *ruh* ialah Ibnu ‘Arabi. Adapun permasalahan yang akan diteliti adalah bagaimana eksistensi *ruh* dalam perspektif Ibnu ‘Arabi ? dan untuk menjawab pertanyaan penelitian ini maka akan digunakan beberapa metode analisa data antara lain metode *holistik*, metode *kesinambungan historis*, dan metode *komparasi*. Sumber-sumber yang digunakan berupa sumber data primer adalah buku-buku yang dikarang oleh Ibnu ‘Arabi mengenai *ruh* antara lain *Futuh al-Makkiyah jilid I II III*, *Fusus al-Hikam*, *Syajarotul kaun* dan sumber data sekunder adalah buku-buku karangan orang lain yang membahas tentang Ibnu ‘Arabi. Setelah menganalisa dari hasil penelitian ini dapat dibuktikan bahwa eksistensi ruh menurut Ibnu ‘Arabi masuk pada definisi manusia yang memandang tubuh manusia yang yang berasal dari segumpal tanah yang merupakan suatu substansi terendah dalam kosmos ini yang menjadi sepadan ketika ditiupkan *ruh* yang merupakan substansi tertinggi dari langit karena merupakan tajalli dari Allah SWT. Menurut Ibnu ‘Arabi *ruh* adalah jiwa rasional pada manusia yang tidak dapat hancur dan kekal. *Ruh* merupakan pangeran (*amir*) dari tubuh dan jiwa. Ibnu ‘Arabi menggambarkan *ruh* sebagai *al-aql al-kulli* yaitu prinsip rasional, jiwa sebagai *an-nafs al-kuliyah* yaitu prinsip vital dan tubuh merupakan *al-jism al-kulli* yaitu ragam partikuler yang menjadi satu dalam satu kesatuan eksistensi yaitu manusia.

SURAT PERNYATAAN ORISINAL

Saya yang bertanda tangan dibawah ini :

Nama : Ahmad Mahpur

Npm : 1531010023

Prodi : Aqidah dan Filsafat Islam (AFI)

Menyatakan bahwa skripsi yang berjudul “Eksistensi *Ruh* Dalam Perspektif Ibnu ‘Arabi, adalah benar-benar hasil karya saya sendiri dan tidak ada unsur plagiat, kecuali beberapa bagian yang disebutkan sebagai rujukan didalamnya. Apabila dikemudian hari dalam skripsi ini ditemukan ketidak sesuaian dalam pernyataan tersebut, maka seluruhnya menjadi tanggung jawab saya dan saya siap menerima segala sanksi yang sudah ditentukan.

Demikian pernyataan ini dibuat dengan sebenar-benarnya.

Bandar Lampung, 2019
Penulis

Ahmad Mahpur
Npm. 1531010023



KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI RADEN INTAN LAMPUNG
FAKULTAS USHULUDDIN DAN STUDI AGAMA

Alamat : Jl. Telkol. H. Endro Suratmin Sukarame Bandar Lampung 35131 Telp(0721)703531, 78042

PERSETUJUAN

Judul Skripsi : **EKSISTENSI RUH DALAM PERSPEKTIF IBNU 'ARABI**

Nama : **Ahmad Mahpur**

NPM : **1531010023**

Prodi : **Aqidah dan Filsafat Islam**

Fakultas : **Ushuluddin dan Studi Agama**

MENYETUJUI

Untuk dimunaqosyahkan dan dipertahankan dalam Sidang Munaqosyah Fakultas
Ushuluddin dan Studi Agama, Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung

Pembimbing I

Pembimbing II

Prof. DR. H. A. FauzieNuridin, M.S

NIP. 1954120919780310002

Agung Muhammad Iqbal, M. Ag

NIP. 1972072552003121003

Mengetahui

Ketua Prodi Aqidah dan Filsafat Islam

Drs. A. Zaeny, M. Kom.I

NIP. 196207051995031001



KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI RADEN INTAN LAMPUNG
FAKULTAS USHULUDDIN DAN STUDI AGAMA
PROGRAM STUDI AQIDAH DAN FILSAFAT ISLAM

Alamat: Jl. Letkol H. Endro Suratmin Sukarame Bandar Lampung Telp (0721) 703531, 780421

PENGESAHAN

Skripsi dengan judul : **EKSISTENSI RUH DALAM PERSPEKTIF IBNU ARABI**. Disusun oleh **Ahmad Mahpur**. NPM : **1531010023**. Program Studi : **Aqidah Dan Filsafat Islam**. Fakultas : **Ushuluddin dan Studi Agama**, telah dimunaqosyahkan pada hari, tanggal : **Jumat, 4 september 2019**

TIM DEWAN PENGUJI

Ketua

: **Dr. Shonhaji, M.Ag**

Sekretaris

: **Iin Yulianti, M.A**

Penguji Utama

: **Prof. Dr. M. Baharudin, M.Hum**

Penguji Pendamping I

: **Prof. Dr. H. A. Fauzie Nurdin, M.S**

Penguji Pendamping II

: **Agung Muhammad Iqbal, M.Ag**

Mengetahui,

Dekan Fakultas Ushuluddin dan Studi Agama



Dr. M. Anshori, M.Ag

06003131989031004

MOTTO

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ ۖ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾

Dan mereka bertanya kepadamu tentang roh. Katakanlah: "Roh itu Termasuk urusan Tuhan-ku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit". (Al-Isra' ayat 85).¹

¹ Departemen agama RI, *Al-Quran dan Terjemah, Al-Jamaatul Ali*, (J-ART, Bandung, 2005) h. 85

PERSEMBAHAN

Bismillahirrohmanirohim, puji syukur kepada Allah SWT dan Sholawat serta salam senantiasa ku haturkan kepada Nabi Muhammad SAW, yang mana berkat rahmat serta syafaat beliau lah skripsi ini dapat terselesaikan. Selanjutnya, dengan penuh rasa hormat serta rasa syukur, skripsi ini ku persembahkan kepada:

1. Allah SWT yang selalu memberi pencerahan kepada umatnya. Untuk Kedua orangtuaku tercinta Bapak Haiyun M Nur dan Ibu S Devi, yang tak pernah lelah dalam memberi dukungan, motivasi, semangat serta dukungan material maupun moral. Selalu mendoakan agar semua cita-citaku tercapai sampai keberhasilan kuraih,terimakasih Bapak dan Ibu ini semua yang kupersembahkan tidak lah sebanding dengan apa yang telah dikorbankan untukku.
2. Kakak Dean, dan adik Nisa yang selalu memberikan doa dan dukungannya kepada penulis.
3. Keluarga Besar teman seperjuangan Aqidah dan Filsafat Islam angkatan 2015 yang selalu bisa menjadi penghibur, semangat serta inspirasiku.
4. Almamaterku tercinta Fakultas Ushuluddin dan Studi Agama, UIN Raden Intan Lampung. Tempat dimana kumenimba ilmu pendidikan hingga selesai.

RIWAYAT HIDUP

Ahmad Mahpur, lahir di Pringsewu, 19 Oktober 1996. Anak kedua dari tiga bersaudara, hasil dari pasangan Suami Istri bernama Bapak Haiyun M Nur dan Ibu S Devi. Kemudian penulis bertempat tinggal di Galih Kelurahan Campang Jaya Kecamatan Sukabumi, Bandar Lampung.

Awal pendidikan penulis dimulai dari SDN 03 Campang Jaya, tamat pada tahun 2008. Kemudian penulis melanjutkan pendidikan KMI atau mondok di pondok modern darussalam gontor, dan tamat pada tahun 2014. selanjutnya setelah lulus, penulis meneruskan pendidikan kejenjang yang lebih tinggi yaitu di Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung, pada Fakultas Ushuluddin dan Studi Agama. Penulis mengambil Jurusan Aqidah dan Filsafat Islam (AFI) dan mengawali menjadi Mahasiswa UIN Raden Intan Lampung pada tahun Ajaran 2015.

Bandar Lampung, 2019

Yang membuat,

Ahmad Mahpur
NPM. 1531010023

KATA PENGANTAR

Dengan mengucapkan *Alhamdulillahillobil Alamiin*, penulis ucapkan banyak rasa bersyukur kepada kehadiran Allah Swt atas rahmat serta karunia-Nya yang telah diberikan kepada penulis, sehingga skripsi ini dapat diselesaikan seperti apa yang diinginkan. Shalawat serta salam semoga selalu tercurahkan kepada Nabi Muhammad Saw, serta para pengikutnya. Tujuan dibuatnya dan disusunnya skripsi ini untuk melengkapi tugas-tugas dan memenuhi syarat-syarat guna memperoleh gelar sarjana Agama. Jadi skripsi ini berjudul Eksistensi *Ruh* Dalam Perspektif Ibnu ‘Arabi.

Dalam penyelesaian skripsi ini, tidak terlepas dari bantuan berbagai pihak yang ada didalam Universitas Islam Negeri, Raden Intan Lampung. Maka penulis merasa perlu mengucapkan banyak terimakasih dan memberikan penghargaan yang setinggi-tingginya kepada yang terhormat:

1. Dr. M. Afif Anshori, M.Ag. Selaku Dekan Fakultas Ushuluddin Dan Studi Agama Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung beserta staf pimpinan dan karyawan yang telah berkenan memberikan kesempatan dan bimbingan selama studi.
2. Drs. A. Zaeny, M. Kom.I, sebagai ketua jurusan Aqidah dan Filsafat Islam dan bapak Noprizal M.A, selaku sekretaris jurusan Aqidah dan Filsafat Islam yang telah memberikan waktunya dalam menyelesaikan skripsi ini.
3. Prof. Dr. H. A. Fauzie Nurdin, M.S, selaku pembimbing I yang begitu banyak memberikan masukan dan saran serta pengalamannya didunia pengetahuan sehingga skripsi ini dapat diselesaikan.
4. Agung Muhammad Iqbal, M.Ag, selaku pembimbing II yang begitu banyak memberikan masukan serta saran dan sumbangan pemikirannya sehingga dapat tersusunnya skripsi ini.

5. Bapak dan Ibu Dosen Fakultas Ushuluddin dan Studi Agama UIN Raden Intan Lampung yang telah membimbing selama menuntut ilmu di Fakultas Ushuluddin dan Studi Agama, khususnya di Jurusan Aqidah dan Filsafat Islam.
6. Bapak dan Ibu kepala perpustakaan pusat dan Fakultas Ushuluddin dan Studi Agama, UIN Raden Intan Lampung, yang telah banyak memberikan bantuan serta fasilitas perpustakaan selama dilakukan penyusunan skripsi.

Semoga skripsi ini dapat memberikan kontribusi positif bagi pengembangan ilmu pengetahuan di Universitas-Universitas di Indonesia. Dalam hal ini penulis sangat sadar betul bahwa pada penulisan skripsi masih jauh dari kata sempurna, oleh karena itu kritik serta saran positiflah yang diharapkan agar dapat diperbaiki untuk penulisan selanjutnya. Diucapkan banyak terimakasih atas bantuan dari berbagai pihak yang sudah ikut berperan dalam penulisan ini, penulis tidak dapat memberikan hadiah hanya ucapan terimakasih, dan semoga apa yang telah diberikan oleh kalian akan di balas oleh Allah SWT dengan yang baik serta dicatat sebagai amal jariyah.

Bandar Lampung, September 2019

Penulis

Ahmad Mahpur
NPM. 1531010023

DAFTAR ISI

| | |
|---|------|
| HALAMAN JUDUL | |
| ABSTRAK | i |
| HALAMAN PERNYATAAN ORISINAL | ii |
| HALAMAN PERSETUJUAN..... | iii |
| HALAMAN PENGESAHAN | iv |
| MOTTO | v |
| PERSEMBAHAN..... | vi |
| RIWAYAT HIDUP | vii |
| KATA PENGANTAR..... | viii |
| DAFTAR ISI..... | x |
| BAB I PENDAHULUAN | |
| A. Penegasan Judul | 1 |
| B. Alasan Memilih Judul | 3 |
| C. Latar Belakang Masalah | 4 |
| D. Rumusan Masalah..... | 10 |
| E. Tujuan Penelitian dan Manfaat Penelitian | 10 |
| F. Metode Penelitian..... | 11 |
| G. Kajian Pustaka | 15 |
| BAB II TEORI UMUM EKSISTENSI <i>RUH</i> | |
| A. EKSISTENSI..... | 18 |
| 1. Teori eksistensi | 18 |
| 2. Pengertian eksistensi menurut tokoh | 19 |

| | |
|---|--------|
| B. RUH..... | 26 |
| 1. Pengertian <i>ruh</i> | 26 |
| 2. Asal-usul <i>ruh</i> | 30 |
| 3. Ruh menurut para tokoh | 31 |
| C. AL-QUR'AN..... | 38 |
| 1. Ayat-ayat Al-Quran tentang <i>ruh</i> | 38 |
| 2. Pendapat mufassir Al-Qur'an mengenai <i>ruh</i> | 44 |
| BAB III BIOGRAFI INTELEKTUAL IBNU 'ARABI | |
| A. Riwayat hidup Ibnu 'Arabi..... | 54 |
| B. Karya-karya Ibnu 'Arabi..... | 57 |
| C. Pokok-pokok pemikiran Ibnu 'Arabi | 67 |
| BAB IV ANALISIS EKSISTENSI <i>RUH</i> DALAM PERSPEKTIF IBNU 'ARABI | |
| A. Eksistensi <i>ruh</i> dalam perspektif Ibnu 'Arabi | 71 |
| BAB V PENUTUP | |
| A. Kesimpulan..... | 82 |
| B. Saran | 83 |
| DARTAR PUSTAKA..... | 84 |

BAB I

PENDAHULUAN

A. Penegasan Judul

Untuk menghindari kesalahan dan kekeliruan interpretasi maupun pemahaman makna yang terkandung di dalam judul skripsi ini, maka peneliti perlu menegaskan beberapa kata dan istilah yang dipergunakan dalam judul skripsi ini.

Judul skripsi ini adalah **Eksistensi *Ruh* Dalam Perspektif Ibnu ‘Arabi** dari rumusan judul ini peneliti dapat menjelaskan sebagai berikut :

Eksistensi menurut kamus besar Bahasa Indonesia adalah keberadaan, kehadiran yang mengandung unsur bertahan. Sedangkan menurut Abidin Zaenal eksistensi adalah : “Eksistensi adalah suatu proses yang dinamis, suatu, menjadi atau mengada. Ini sesuai dengan asal kata eksistensi itu sendiri, yakni *exsistere*, yang artinya keluar dari, melampaui atau mengatasi. Jadi eksistensi tidak bersifat kaku dan terhenti, melainkan lentur atau kenyal dan mengalami perkembangan atau sebaliknya kemunduran, tergantung pada kemampuan dalam mengaktualisasikan potensi-potensinya”.

Kata *ruh* dalam bahasa Indonesia sering diucapkan dengan *ruh* seakar kata dengan kata rih (ريح) yang berarti angin.¹ Oleh karena itu *ruh* disebut juga dengan *an-nafas* yaitu nafas atau nyawa.² Nafas atau nyawa yang ada dalam diri manusia laksana angin, bisa dirasakan, tapi tidak bisa dilihat karena saking halusnyanya. Di

¹ Waryono Abdul Ghafur, *Tafsir Sosial Mendialogkan Teks dengan Konteks*, (Yogyakarta : Penerbit LSAQ Press), 2005, hlm. 296 .

² Machasin, *Menyelami Kebebasan Manusia, Telaah Kritis terhadap konsepsi al-Qur'an*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 1995), hlm. 2.

samping itu, *ruh* juga berarti jiwa atau an-nafs. Bagi orang Arab, *ruh* menunjukkan arti laki-laki, sedangkan an-nafs menunjukkan arti perempuan. Menurut Abu Haitham, *ruh* adalah nafas yang berjalan diseluruh jasad. Jika *ruhnya* keluar, maka manusia tidak bernafas.³

Kata *ruh* dalam Al-Qur'an mempunyai berbagai macam makna, namun dalam penelitian ini hanya akan dibahas mengenai makna *ruh* yang berkaitan dengan manusia. *Ruh* merupakan sesuatu yang menyebabkan manusia itu hidup, atau dengan kata lain *ruh* adalah sesuatu yang menyebabkan sesuatu menjadi hidup yang tadinya mati. Dengan adanya al-*ruh* dalam diri manusia menyebabkan manusia menjadi makhluk yang istimewa, unik, dan mulia. Inilah yang disebut sebagai *khalaqan akhar*, yaitu makhluk yang istimewa yang berbeda dengan makhluk lainnya.

Ibnu Arabi merupakan sosok yang cukup dikenal baik di kalangan ulama maupun peneliti. Sosok tersebut menjadi populer baik di masa hidupnya bahkan di masa jauh dari masa hidupnya dikarenakan dua hal yakni secara intrinsik ia merupakan sosok yang jenius dalam hal keilmuan dan spiritualitas sehingga tak heran banyak yang kagum dan menjadikannya sebagai panutan. Disamping itu ia juga menjadi populer dikarenakan sosoknya yang cukup kontroversial terutama terkait dengan ajaran-ajarannya yang bisa dikatakan anti mainstream dengan doktrin-doktrin agama pada umumnya. Hal tersebut dapat dilihat secara gamblang bila melihat rincian dari perjalanan hidupnya dari mulai proses hijrahnya menjadi

³ Waryono Abdul Ghafur, *Tafsir Sosial...*, hlm. 297.

seorang sufi hingga masa kematangan pemikirannya dengan ditandai produktifitasnya dalam menghasilkan karya-karya yang cukup fenomenal.

Jadi yang dimaksud dengan judul ini adalah pandangan atau konsep eksistensi *ruh* yang ada dalam ayat-ayat Al-Quran dan ditinjau secara filosofis menurut filsuf Ibnu 'Arabi. Dengan pemikiran Ibnu 'Arabi akan bisa dilihat eksistensi *ruh* dan mengaitkannya dalam masalah-masalah mengenai *ruh* yang mendasar, dan menjadi pertanyaan pada dewasa ini. Serta tetap menyertakan ayat-ayat Al-Quran yang berbicara mengenai *ruh*.

B. Alasan Memilih Judul

1. Secara obyektif, persoalan *ruh* telah diketahui sebagai masalah yang majemuk dalam arti sulit untuk diketahui oleh manusia, karena di dalam tubuh manusia itu sendiri terdapat beberapa dimensi yang menarik untuk di pelajari, khususnya dalam perkembangan ilmu dan pengetahuan.

Persoalan tentang *ruh* sendiri telah menggugah pemikiran para filsuf, sehingga banyak pemikiran yang beraneka ragam penafsiran yang didukung oleh teori-teori baru para filsuf. Allah SWT telah menerangkan dalam Al-Qur'an tentang *ruh*, mulai dari awal sampai terbentuknya manusia yang sempurna. Namun demikian untuk lebih jelas, maka timbulah pemikiran (pendapat) para ahli yang di tinjau dari berbagai sudut pandang ilmu pengetahuan dimana hal itu akan menimbulkan berbagai macam pendapat. Salah satu di antaranya adalah pendapat Ibnu Arabi ia telah mengemukakan pendapatnya

dalam buku yang berjudul *ruh al-qudus fii nashihati an-nafs*, oleh sebab itu maka, penulis tertarik untuk mengetahui dan membahasnya untuk dijadikan sebuah skripsi.

2. Secara subyektif, Manusia sering kali lupa dalam memahami arti dan hakikat *ruh* itu sendiri yang telah diciptakan oleh Allah SWT, sehingga kita perlu mengetahui agar tidak terbawa arus dengan adanya berbagai teori-teori baru yang didalamnya dapat meragukan pemikiran manusia, khususnya bagi umat Islam.
3. Pokok pembahasan skripsi ini sesuai dengan disiplin ilmu yang dipelajari di Fakultas Ushuludhin dan Studi Agama Prodi Aqidah dan Filsafat Islam dan Literatur dan bahan-bahan yang di butuhkan dalam penyusunan skripsi ini tersedia di perpustakaan, sehingga skripsi ini mudah di selesaikan.

C. Latar Belakang Masalah

Dimana keberadaan *ruh* antara saat meninggal hingga hari kiamat? Manakah yang lebih dahulu diciptakan, *ruh* atau badan? Apakah hakikat jiwa? Apakah jiwa dan *ruh* itu sesuatu yang satu atukah dua yang berubah-ubah? Demikian itulah beberapa pertanyaan yang masih dalam perbincangan bagi kaum intelektual pada dewasa ini. Dilihat dari pandangan filsafat pertanyaan tersebut termasuk dalam lingkup menanyakan eksistensi(keberadaan) dari *ruh* dalam diri manusia. Sehingga perlu dilakukan sebuah penelitian untuk berusaha menemukan fakta intelektual secara tertulis tentunya.

Selanjutnya akan diberikan beberapa pemikiran filsuf barat mengenai *ruh*. Yang pertama Plato mengatakan bahwa ruh manusia tidak tersusun dari zat materi yang halus, melainkan dari zat yang tidak dapat ditangkap dengan panca indera. Dan *Plato* membagi wujud ini kepada alam materi dan alam idea ruh berasal dari alam idea dan sebagai idea bersifat kekal mungkin tertarik pada hidup materi ruh meninggalkan alam idea sehingga masuk kedalam badan manusia yang berada dialam materi ini. Setelah masuk kedalam tubuh manusia, ruh menjadi dasar hidup bagi badan dan menjadi daya yang membuat badan bergerak. Setelah bersatu dengan badan maka ruh mempunyai tiga bagian: *pertama* bagian yang mempunyai nafsu keduniaan dan bertempat diperut, *kedua* bagian yang mempunyai sifat keberanian dan bertempat di dada, dan *ketiga* bagian rasional yang mempunyai fungsi berfikir dan bertempat di kepala. Aristoteles berpendapat bahwa ruh terdapat tiga macam; ruh tumbuh-tumbuhan (*vegetative soul*), ruh binatang (*animal soul*), dan ruh manusia (*human soul*). Menurut *Aristoteles* bahwa benda-benda tersusun dari dua unsur yakni, materi dan bentuk. Maka pada diri manusia itu badan adalah materi dan bentuk adalah ruh manusia itu sendiri. Sehingga ruh adalah prinsip hidup dan kekuatan yang menggerakkan badan. Masing-masing dari ketiga macam ruh tersebut mempunyai daya (kekuatan) tertentu. Ruh tumbuh-tumbuhan mempunyai daya makan dan berkembang biak, ruh binatang juga daya yang pada tumbuhan serta daya bergerak dan daya menangkap, sedangkan ruh manusia juga memiliki daya yang dimiliki binatang dan tumbuhan juga memiliki daya berfikir.

Jika kita membahas tentang manusia, tetaplah kita beranggapan bahwa manusia itu merupakan makhluk yang paling sempurna dari makhluk lainnya karena memiliki beberapa kelebihan dan kelemahan didalam dirinya masing-masing. Tapi dibalik itu semua, ternyata manusia penuh dengan tanda tanya. Sehingga tidak mengherankan apabila muncul beberapa penelitian tentang manusia terutama yang berkaitan dengan jiwa dan ruh.

Kemudian masalah *ruh* menurut Al-Qur'an mempunyai tiga pengertian yaitu :

- (a) Malaikat, baik dengan istilah “ruhul qudus” ataupun “ruhul amin”.

Keterangan masalah ini terdapat antara lain dalam surat : 2(Al baqarah): 87 ;

وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ ۚ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ
الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ ۖ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ
اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ ۚ

“Dan sesungguhnya kami telah mendapatkan Al Kitab (Taurat) kepada Musa, dan kami telah menyusulinya (berturut-turut) sesudah itu dengan rasul-rasul, dan telah kami berikan bukti-bukti kebenaran (mukjizat) kepada ‘isa putera maryam dan kami memperkuatnya dengan “ruhul qudus” (malaikat jibril). Apakah setiap datang kepadamu seorang rasul membawa sesuatu (pelajaran) yang tidak sesuai dengan keinginanamu lalu kamu angkuh, maka beberapa orang (diantara nereka) kamu dustakan dan beberapa orang (yang lain) kamu bunuh?”. Keterangan semacam ini, kita dapatkan pula dalam surat: 2(Al Baqarah): 253; surat 5(Al

⁴ Departemen agama RI, *Al-Quran dan Terjemah, Al-Jamaatul Ali*, (J-ART, Bandung, 2005) h. 12

Maidah): 110; surat: 16(An Nahl): 102; surat: 19(Maryam): 17; surat: 26(Asy Syu'ara): 193; surat: 40(Al Mukmin): 15; surat: 70(Al Ma'arij): 4; surat: 78(An Naba): 38; dan surat: 97 (Al Qadr): 4.

(b) Wahyu, dengan istilah “*birruhi*”.

Keterangan semacam ini kita peroleh antara lain: dalam surat: 16 (An Nahl): 2:

يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ أَنْذِرُوا أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاتَّقُونِ ۖ

“Dia menurunkan para malaikat dengan (membawa) wahyu dengan perintah-Nya kepada siapa yang Dia kehendaki di antara hamba-hamba-Nya, Yaitu: “Perintahkanlah olehmu sekalian, bahwasannya tidak ada tuhan (yang Hak) melainkan Aku, maka hendaklah kamu bertaqwa kepada-Ku”.

Pengertian yang sama seperti ayat diatas ini, juga terdapat dalam surat: 42 (Asy Syu'ara); 52.

(c) *Ruh*, dengan istilah *ruh* saja

Keterangan mengenai pengertian ini, antara lain terdapat dalam surat: 4 (An Nisa): 171;

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ ۚ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ ۖ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ ۚ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ ۚ قُلْ أَنتَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۚ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهُ وَاحِدٌ ۚ

⁵ Departemen agama RI, *Al-Quran dan Terjemah*, Al-Jamaatul Ali, (J-ART, Bandung, 2005) h. 23

سُبْحَنَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ
وَكِيلًا ﴿٦﴾

“Sesungguhnya Al Masih, ‘Isa putera maryam itu, adalah utusan Allah dan (yang diciptakan dengan) kalimat-Nya, yang disampaikan-Nya kepada Maryam, dan (dengan tiupan) *ruh* (ciptaan-Nya). Maka berimanlah kamu kepada Allah dan rasul-rasul-Nya.

Dari beberapa definisi diatas *ruh* dalam diri manusia lah yang akan menjadi fokus dalam penelitian ini.

Jelas sejak diturunkannya Al-Qur’an telah memberikan jawabannya prihal persoalan yang kiranya suatu jawaban yang tidak dapat dibantah lagi. Inipun menunjukan salah satu tanda kemu’jizatnya dari sekian banyak kemu’jizatan yang dapat di tunjukan oleh Al-Qur’an itu sendiri dalam Firman Allah swt mengenai *ruh*.

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾

Artinya

Dan orang-orang itu sama bertanya kepadamu (Muhammad) mengenai ruh. Katakanlah: ,, Ruh itu urusan Tuhanku dan kamu semua tidak di beri ilu pengetahuan melainkan hanya sedikit sekali.(Al-Qur’an al isra’ 85)⁷

Ruh termasuk urusan dan perkara Allah subhanahu wata’ala sendiri yang selainya itu pasti tidak akan mengetahui, tidak dahulu, tidak sekarang dan tidak

⁶ Departemen agama RI, *Al-Quran dan Terjemah*, Al-Jamaatul Ali, (J-ART, Bandung, 2005) h. 4

⁷Departemen agama RI, *Al-Quran dan Terjemah*, Al-Jamaatul Ali, (J-ART, Bandung, 2005) h. 85

nanti, bahkan tidak untuk selama-lamanya. Sebenarnya setinggi-tingginya pengetahuan yang dapat kita peroleh mengenai hal *ruh* itu ialah bahwa *ruh* itu berdiam di dalam tubuh dan bahwa dengan adanya tubuh itu dapat diketahui pula apa yang di akibatkan oleh adanya kehidupan tadi, misalnya tubuh yang hidup tadi lalu dapat memahami, mengerti, mengingat, berfikir, berpengetahuan, berkehendak, memilih, mencintai, membenci, dan lain-lain lagi. selain itu yang dapat kita ketahui lagi ialah bahwa *ruh* itu sewaktu-waktu berpisah dengan tubuh yang merupakan kediamannya dan tubuhnya yang sudah ditinggalkan oleh *ruh* tersebut lalu menjadi benda yang mati, beku dan tidak ada gerakannya sama sekali sebagai mana benda mati yang lainnya.⁸

Pengetahuan tentang *ruh* dalam al-Qur'an lebih sedikit dibandingkan dengan jiwa, kata *ruh* yang sedikit itu juga digunakan beberapa hal yang berbeda. *Ruh* merupakan "sesuatu" yang menyebabkan manusia itu hidup, atau bahasa lain sesuatu sesuatu yang menyebabkan sesuatu menjadi hidup yang tadinya mati. Setelah *ruh* ditiupkan ke dalam tubuh manusia, kemudian akan muncul sifat-sifat ke-Tuhanan. Hal ini mengacu pada firman Allah, bahwa Allah meniupkan *ruh*-Nya kedalam tubuh manusia dan kemudian disempurnakan. Sebagaimana firman Allah SWT berikut:

ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ ۖ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ ۚ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴿٩﴾

Artinya :

⁸Sayid sabik, *aqdah islam*, (c.v. diponogoro bandung 1982), hal. 365-366.

Kemudian Dia menyempurnakan dan meniupkan ke dalamnya *ruh* (dari)-Nya dan Dia menjadikan bagi kamu pendengaran, penglihatan dan hati; (tetapi) kamu sedikit sekali bersyukur. (As-Sajdah; 9)⁹

Tokoh filsuf yang banyak berbicara mengenai *ruh* adalah Ibnu ‘Arabi, seorang sufi falsafi yang berguru pada filsuf muslim yang masyhur yaitu Ibnu Rusyd. Dengan menggali menggunakan ide-ide pemikiran kerohaniannya guna mendapatkan suatu pemikiran tentang *ruh* nya. Sosok Ibnu ‘Arabi, yang bukan saja sebagai seorang spiritualis yang memiliki kecerdasan spiritual, namun ia juga merupakan sosok yang memiliki kecerdasan intelektual. Pengolaborasian yang baik dari kecerdasannya ini menghasilkan karya-karya dan gagasan yang luar biasa. Bukan hanya diakui sebagai karya dalam bidang spiritualitas, namun juga diakui sebagai karya dalam bidang falsafah. Ide-ide dan gagasan Ibnu ‘Arabi telah tersusun rapi dalam karya-karyanya, salah satunya seperti *al-futuh al-makkiyah* dan *fusus al-hikam*. Oleh karena itu digunakan pemikiran-pemikirannya dalam skripsi ini.

Persoalan *ruh* adalah persoalan yang amat pelik, sehingga banyak orang beranggapan bahwa soal *ruh* itu tidak perlu diperbincangkan, membingungkan. Sungguh pun demikian, pada umumnya diakui bahwa *ruh* adalah suatu yang amat penting bagi kehidupan manusia. Dalam kaitan ini timbul persoalan, jika *ruh* itu amat penting bagi manusia, bukankah ia harus mengetahuinya? Jika manusia tidak dapat mengetahui sesuatu yang amat penting baginya, bukankah itu berarti bahwa ia gagal memahami dirinya? Dan dalam kondisi manusia gagal memahami

⁹Departemen agama RI, *Al-Quran dan Terjemah*, Al-Jamaatul Ali, (J-ART, Bandung, 2005)

dirinya, apakah layak ia diminta pertanggungjawaban atas segala perbuatannya?

Di sisi lain, ternyata Tuhan seperti yang diajarkan oleh agama meminta pertanggungjawaban manusia atas perbuatannya. Kenyataan ini mau tidak mau mengharuskan adanya pengetahuan manusia memahami dirinya, memahami sesuatu yang amat penting bagi dirinya, yaitu *ruh*. Jika tidak, ketentuan Tuhan meminta pertanggungjawaban kepada manusia menjadi sia-sia dan kehilangan makna. Dilihat dari sisi ini, maka ketentuan Tuhan untuk meminta pertanggungjawaban manusia atas segala perbuatannya tentu disertai dan didasarkan kemampuan yang diberikan Tuhan kepada manusia untuk memahami dirinya, memahami segala akibat-akibat perbuatannya, memahami sesuatu yang amat penting baginya yakni *ruh*.

D. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang di atas, penulis merumuskan permasalahan yang berguna untuk dijadikan acuan dalam penyusunan skripsi ini. Rumusan masalah tersebut yakni: Bagaimana eksistensi *ruh* dalam perspektif Ibnu ‘Arabi ?

E. Tujuan Dan Manfaat Penelitian

Berdasarkan permasalahan yang telah dirumuskan, maka tujuan dari penelitian ini adalah untuk mengetahui Eksistensi *ruh* menurut Ibnu ‘Arabi.

Manfaat penelitian ini di antara nya :

1. Menambah khazanah keilmuan tentang eksistensi *ruh* dalam Al-Qur’an kajian tentang filsafat.

2. Sebagai pengetahuan atau wacana bagi umat Islam tentang variasi-variasi penafsiran yang muncul dalam kalangan Islam di zaman dahulu dan sekarang, untuk bisa memahami hakikat *ruh* itu sendiri dari itu perlu dikaji tentang kajian *ruh* dalam perpektif Al-Qur'an, agar dapat lebih memperkuat keyakinan (aqidah) terhadap sang khalik.
3. Manfaat lain dalam penulisan karya ilmiah ini yaitu untuk menyelesaikan tugas akhir pada studi jurusan aqidah dan filsafat islam, fakultas Ushuluddin dan Studi Agama, Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung.

F. Metode Penelitian

Penelitian ilmiah ini diharapkan dapat memenuhi tujuan yang diharapkan, serta untuk menjawab permasalahan yang menjadi fokus penelitian, tentu diperlukan suatu metode penyusunan yang selaras dengan standar penelitian ilmiah. Adapun metode yang digunakan dalam penyusunan penelitian ini yaitu:

1. Jenis dan Sifat Penelitian

a. Jenis Penelitian

Jenis penelitian yang digunakan adalah penelitian kepustakaan (Library research), yaitu penelitian yang diadakan pada kepustakaan dengan cara mengumpulkan buku-buku literatur yang diperlukan dan mempelajarinya. Jadi, dalam penelitian ini akan mengumpulkan data dari buku-buku yang berkaitan dengan masalah eksistensi *ruh* kemudian dilakukan pemahaman yang lebih mendalam serta dianalisa secara objektif.

b. Sifat penelitian

Penelitian ini bersifat “Deskripsi Analisis” yaitu penelitian untuk melukiskan, memaparkan dan melaporkan suatu obyek atau gejala tertentu dengan cara melakukan penyelidikan yang kritis serta kehati-hatian dan menganalisa sebuah persoalan yang dihadapi.¹⁰

2. Sumber Data

Dalam mengumpulkan data peneliti menggunakan dokumentasi, yaitu dengan mengumpulkan buku-buku dan literatur yang berhubungan dengan materi penelitian. Selanjutnya peneliti mengklasifikasi, yaitu mengelompokkan data berdasarkan ciri khas masing-masing berdasarkan objek formal penelitian. Adapun sumber data dalam penelitian ini ada dua macam, yaitu data primer dan data skunder karena jenis penelitian ini adalah penelitian kepustakaan, maka sumber-sumber utama adalah buku-buku dan jurnal penelitian.

Dalam hal ini peneliti menggunakan dua sumber penelitian.¹¹ Sumber data primer adalah suatu sumber data yang diperoleh secara langsung dari sumber aslinya. Untuk menyelesaikan sebuah penelitian ini, sumber yang peneliti jadikan sebagai rujukan adalah pemikiran-pemikiran tentang filsafat mengenai eksistensi *ruh*. Sedangkan yang dimaksud dengan data sekunder adalah data yang diperoleh peneliti dari suatu data yang secara tidak langsung berkaitan dengan data lain atau data yang tidak berkaitan langsung dari sumber asli.¹² Untuk melengkapi data-data yang memang sulit untuk diperoleh, maka data yang sudah diperoleh di lengkapi

¹⁰Kartini Kartono, *Metodelogi Penelitian*, (Bandung: Mandar Maju, 1996), hlm. 33.

¹¹ Kaelan M.S. *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat*. (Jogyakarta: Paradigm, 2005), h. 58

¹² Chailid Narbuko, Abu Ahmad, *Metodologi Penelitian*, Cet-1, (Jakarta, Bumi Aksara, 1997), h. 43

oleh literatur literatur yang menuliskan tentang tokoh ini kemudian mengklasifikasikan tulisan-tulisan tersebut yang ada Relevansinya dengan Judul yang akan dibahas oleh peneliti.

3. Analisis Data

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode deskriptif-komparatif (*muqaran*), maksudnya adalah mengemukakan atau memaparkan argument para kaum filsuf terhadap “*Ruh*” sebagaimana yang terdapat dalam buku filsafat maupun letaratur buku yang berkaitan dengan masalah *ruh* menurut tokoh Ibnu ‘Arabi.

Setelah data-data terkumpul, kemudian dilakukan pemahaman yang lebih mendalam serta dianalisa secara objektif. Diantaranya antara lain :

a. Metode Holistika

Tinjauan secara lebih dalam untuk mencapai kebenaran secara utuh. Objek dilihat interaksi dengan seluruh kenyataan. Identitas objek akan terlihat bila ada kolerasi dan komunikasi dengan lingkungannya.¹³ Objek hanya dapat dipahami dengan mengamati seluruh kenyataan dalam hubungannya dengan manusia dan manusia sendiri dalam hubungannya dengan segala yang mencakup hubungan aksi-reaksi sesuai dengan tema zamannya. Pandangannya menyeluruh ini juga disebut totalitas, semua dipandang dengan kesinambungannya dalam satu totalitas. Dalam hal ini peneliti menggunakan metode tersebut untuk menganalisis istilah-istilah yang digunakan dan muatan yang terdapat didalam data. Sehingga

¹³ Sudarto, *Metodologi Penelitian filsafat*, (Grafindo Persada Jakarta, 1997), h. 45

makna yang terdapat didalam data tersebut bisa dipahami dan didapatkan informasi yang akurat.

b. Metode Kesenambungan Historis

Jika ditinjau menurut perkembangannya, manusia itu adalah makhluk historis. Manusia disebut demikian karena ia berkembang dalam pengalaman dan pikiran, bersama dengan lingkungan zamannya. Masing-masing orang bergerumul dalam relasi dengan dunianya untuk membentuk nasib sekaligus nasibnya dibentuk oleh mereka. Dalam perkembangan pribadi itu harus dapat dipahami melalui suatu proses kesinambungan. Rangkaian kegiatan dan peristiwa dalam kehidupan setiap orang merupakan mata rantai yang tidak terputus. Yang baru masih berlandaskan yang dahulu, tetapi yang lama juga mendapatkan arti dan relevansi baru dalam perkembangan yang lebih kemudian. Justru dalam hubungan mata rantai itulah harkat manusia yang unik dapat diselami. Misalnya dalam kesinambungan itu peneliti berusaha memahami Friedrich Nietzsche, yang begitu menantang agama dan Tuhan, dan yang dengan tubuh lemah dan sakit-sakitan mampu melawan nasib dengan pikiran-pikiran penuh keberanian. Atau dalam rantai itu dicoba dipahami, mengapa Jean-Paul Sartre melihat hidup manusia sebagai suatu konflik yang tak putus-putus, dengan berusaha membuat orang lain menjadi objeknya, atau sebaliknya diobjekkan sendiri.¹⁴

c. Metode Komparasi

Metode komparasi adalah usaha untuk memperbandingkan sifat hakikat dalam objek penelitian sehingga dapat menjadi lebih jelas dan lebih tajam. Justru

¹⁴ Surajiyo, *Filsafat Ilmu dan Perkembangannya di Indonesia*, hlm. 92

perbandingan itu dapat menentukan secara tegas kesamaan dan perbedaan sesuatu sehingga hakikat objek dapat dipahami dengan semakin murni. Komparasi dapat diadakan dengan objek lain yang sangat dekat dan serupa dengan objek utama. Dengan perbandingan itu, meminimalkan perbedaan yang masih ada, banyak ditemukan kategori dan sifat yang berlaku bagi jenis yang bersangkutan. Komparasi juga dapat diadakan dengan objek lain yang sangat berbeda dan jauh dari objek utama. Dalam perbandingan itu dimaksimalkan perbedaan-perbedaan yang berlaku untuk dua objek, namun sekaligus dapat ditemukan beberapa persamaan yang mungkin sangat strategis.

4. Metode penyimpulan

Untuk memperoleh suatu kesimpulan yang akurat terutama dalam penelitian mengenai eksistensi *ruh* dalam perspektif Ibnu ‘Arabi maka peneliti menggunakan alur pemikiran lingkaran hermeneutis yakni suatu pola pemahaman dari hal induksi dan deduksi tidak dapat dikatakan mana yang terjadi lebih dahulu, yang individual dari semula dipahami dengan dilatarbelakangi oleh yang umum seakan-akan yang umum telah diketahui sebelumnya.¹⁵ Maka antara induksi dan deduksi ada terdapat suatu lingkaran hermeneutis dari umum ke khusus dan seterusnya.

G. Kajian Pustaka

Literatur tentang ”Eksistensi *ruh* dalam perspektif Ibnu ‘Arabi” belum banyak yang menulis secara spesifik, baik berupa hasil penelitian maupun bersifat rangkuman deskripsi tentang judul ini yang dapat dijadikan literatur dalam penelitian.

¹⁵ Ibid h. 45

Beberapa penelitian terdahulu yang digunakan sebagai legitimasi dalam penelitian disini adalah:

- 1) Penelitian yang dilakukan oleh saudari Sumarni mahasiswa Jurusan Aqidah Filsafat Prodi Ilmu Aqidah Pada Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 2008 dengan judul *Makna Ruh Dalam Eksistensi Manusia (Studi Atas Pandangan Taqiyuddin An-Nabhani)*. Dalam judul ini jelas berbeda dengan penelitian sebelumnya. Pada penelitian yang dilakukan oleh Sumarni hanya sebatas pada tataran makna *ruh* dan yang menjadi titik sentral ialah eksistensi manusianya atau keberadaan manusianya. Dan juga tokoh yang dipilih ialah Taqiyudin An-Nabhani.
- 2) Penelitian yang dilakukan Yuli Prasetyo mahasiswa Jurusan tafsir hadist Pada Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang tahun 2016 dengan judul *Ruh Menurut Dr. Aidh Al-Qarni Dalam Tafsir Al-Muyassar*. Pembahasan yang terjadi pada penelitian ini berputar pada tafsir al-muyassar melalui tokoh Aidh Al-Qarni sehingga terdapat perbedaan antara penelitian ini yang akan membahas eksistensi/keberadaan *ruh* menurut Al-Quran dalam suatu tinjauan filosofis menurut Ibnu ‘Arabi.
- 3) Aqidah Islam, karya Sayid Sabik, *Ruh* adalah termasuk makhluk yang baru atau hawadits. Ia bukan benda yang qadim atau dahulu. Demikianlah yang telah di sepakati oleh kaum muslim. Tepatnya *ruh* itu hadir setelah tubuh itu menjadi sempurna kejadiannya. *Ruh* itu menjelma kedalam tubuh

dan terus berdiam di dalamnya sejak manusia masih dalam kandungan ibunya.

- 4) Pembimbing kearah alam filsafat, karya Prof. I.R. Poedjawijatna, karena istilah filsafat dapat di tinjau dari dua segi yakni : segi logatnya : perkataan filsafat adalah bentuk katak arab “falsafah”, yang berasal dari bahasa yunani.”philosophia”, philos artinya cinta,suka (loving). Sedangkan Sophia, adalah pengetahuan, hikmah (wisdom). Jadi philosophia berarti cinta akan kebijaksanaan atau cinta akan kebenaran maksudnya setiap orang yang berfilsafat akan menjadi bijaksanaan, Orang yang akan cinta dengan ilmu pengetahuan disebut dengan “philosopher”, dalam bahasa arabnya “failasuf”. Penciptaan pengetahuan ialah orang yang menjadikan pengetahuan sebagai tujuan hidupnya, atau dengan perkataan lain mengabdikan dirinya kepada pengetahuan.
- 5) Wawasan islam, karya Endang Saifuddin Ansahari, Al-Qur’an adalah wahyu Allah yang di turunkan oleh Allah SWT. Kepada Rasul-Nya untuk disampaikan kepada segenap umat manusia sepanjang masa dan di setiap persada.satu sistem ‘aqidah dan tata qa’idah yang mengatur segala prilaku kehidupan dan penghidupan manusia dalam berbagai hubungan baik hubungan manusia dengan Tuhan-nya, maupun hubungan manusia dengan sesama manusia ataupun hubungan manusia dengan alam lainnya (nabati, hewani, dan lain sebagainya) bertujuan mandapat keridhoan Allah, rahmat bagi segenap alam kebahagiaan di dunia dan di akhirat.

BAB II

TEORI UMUM EKSISTENSI *RUH*

A. TEORI EKSISTENSI

A. Pengertian Eksistensi

Kata eksistensi berasal dari kata latin *existere*, dari *ex* keluar ; *sitere* = membuat berdiri. Artinya apa yang ada, apa yang memiliki aktualitas apa saja yang dialami. Konsep ini menekankan bahwa sesuatu itu ada. Eksistensi berbeda dengan pengertian esensi. Jika esensi lebih menekan ‘apanya’ sesuatu sedangkan eksistensi menekan ‘apanya’ sesuatu yang sempurna. Dengan kesempurnaan ini sesuatu itu menjadi eksisten.¹⁶

Eksistensialisme secara etimologi yakni berasal dari kata eksistensi, dari bahasa latin *existere* yang berarti muncul, ada, timbul, memilih keberadaan aktual. Adapun eksistensialisme sendiri adalah gerakan filsafat yang menentang esensialisme, pusat perhatiannya adalah situasi manusia.¹⁷

Dalam konsep eksistensi, satu-satunya faktor yang membedakan setiap hal yang ada dari tiada adalah fakta. Setiap hal yang ada itu mempunyai eksistensi atau ia adalah suatu eksisten. Dengan demikian jika sesuatu sama sekali tidak berhubungan dengan eksistensi maka juga sama sekali tidak tampil sebagai suatu eksisten.

Eksistensi adalah suatu cap bagi keberadaan manusia dan hanya manusia yang memiliki keberadaan. Eksistensi (*esse*) adalah kesempurnaan. Dengan

¹⁶ Save. M. Dagun, *filsafat eksistensialisme*, jakarta, rineka cipta, 1990, hlm.19.

¹⁷ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2005), hlm 185.

kesempurnaan sesuatu menjadi eksisten. Manusia berada berarti memiliki kesadaran, manusia harus berbuat, membuat, merencanakan, mengolah, menjadi dirinya sendiri.¹⁸ Menurut Bertrand Russel, eksistensi disamakan dengan fungsi. Banyak corak eksistensialisme dalam sejarah. Hal itu tergantung filsuf yang memandangnya. Filsafat eksistensi memandang manusia itu secara terbuka, memberikan tekanan pada *pengulumun konkrit*, pengalaman yang *eksistensial*. Realitas manusia adalah konkrit.

Eksistensi mendahului esensi – bila kita memandang suatu benda yang dibuat – seperti misalnya sebuah buku atau sebilah pemotong kertas¹⁹ - maka benda itu dibuat oleh seorang tukang yang dalam hal ini terprimpin oleh suatu konsep atau pengertian. Ia berpegang pada konsep “pemotong kertas” itu dan seakilgus pada suatu teknik produksi tertentu yang sudah masuk dalam kinsep itu dan yang pada dasarnya merupakan suatu resep. Dengan demikian pemotong kertas serentak merupakan suatu benda yang dibuat dengan suatu cara tertentu dan serentak juga mempunyai kegunaan tertentu, karena tidak mungkin dibayangkan bahwa seseorang membuat sebilah pemotong kertas tanpa ia ketahui alat itu untuk apa.²⁰

B. Eksistensi Menurut Para Tokoh

a. Soren A. Kierkegaard

Kierkegaard menekankan posisi penting dalam diri seseorang yang “bereksistensi,” bersama dengan analisisnya tentang segi-segi kesadaran religius

¹⁸ A. Fauzi Nurdin, *pengantar filsafat*, jogjakarta, panta rhei books, 2014, hlm 159.

¹⁹Buku-buku prancis dulu harus dibuka halamannya dengan sebilah pemotong kertas sebelum dapat dibaca. Jadi, Sartre disini memilih contoh tentang suatu yang ada di meja tulisnya.

²⁰K. Bertens, *penomenologi eksistensial*, Jakarta, PT Gramedia, 1987, hlm 60-61.

seperti iman, pilihan, keputusan, dan ketakutan. Pandangan ini berpengaruh luas sesudah tahun 1918, terutama di Jerman. Kierkegaard mempengaruhi sejumlah ahli teologi protestan dan filsuf-filsuf eksistensial, termasuk Barth, Heidegger, Jaspers, Marcel, dan Buber.

Kierkegaard mengawali pemikirannya bidang eksistensi dengan mengajukan pernyataan ini; bagi manusia yang terpenting dan utama adalah keadaan dirinya atau eksistensi dirinya. Pernyataan ini kemudian dikembangkan, bahwa eksistensi manusia itu bukan lah statis tetapi senantiasa **menjadi**. Artinya manusia itu selalu bergerak dari kemungkinan ke kenyataan. Proses ini berubah, bila kini sebagai suatu yang mungkin maka besok akan berubah menjadi kenyataan. Karena manusia itu memiliki kebebasan maka gerak perkembangan ini semuanya berdasarkan pada manusia itu sendiri. Eksistensi manusia justru terjadi dalam kebebasannya. Kebebasan itu muncul dalam aneka perbuatan manusia.

Tiap eksistensi memiliki cirinya yang khas. Kierkegaard membedakan tiga bentuk eksistensi, yaitu bentuk estetis, bentuk etis, dan bentuk religius.²¹

b. Karl Jaspers

Jaspers menamai pemikirannya “filsafat eksistensi”; ia menolak nama “eksistensialisme”. Tetapi yang ditolak itu memang hanya eksistensialisme sebagai gejala mode, bukan cara berfikir eksistensialis-eksistensialis. Yang mempersatukan filsuf-filsuf yang disebut “eksistensialis” itu adalah prioritas yang diberikan kepada manusia konkrit. Eksistensialisme tidak merenungkan “esensi”

²¹ Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, Kanisius, 1980, hlm 125.

atau hakikat abadi manusia, karena hakikat itu justru dianggap sebagai sesuatu yang belum ada. “Esensi” manusia ditentukan dalam “eksistensi” manusia. “Esensi” sedang menjadi, dan keadaan ini khas untuk manusia. Dalam Allah, esensi dan eksistensi sama, kata Thomas Aquino. Hakikat Allah adalah adanya Allah. Dan nama paling tepat (yang mengungkapkan esensiNya) adalah : “Ia ada”.²²

Pada manusia, eksistensi mendahului esensi. Dalam segala sesuatu yang lain esensi dapat dipikirkan lepas dari eksistensi, dan sebagai sesuatu yang mendahului eksistensi. Esensi “rumah” dapat hidup dalam pemikiran kita, lepas dari suatu rumah kongkrit. Hanya pada manusia esensi dibentuk sedikit demi sedikit selama hidupnya. Yang ada hanyalah orang yang unik dan kongkrit itu. “Manusia pada umumnya” itu tidak ada, maka juga tidak dapat dikatakan bagaimana esensi manusia pada umumnya.

Eksistensialisme mulai dengan Kierkegaard (1813-1855). Kierkegaard menolak esensialisme filsafat Hegel. Hegel mengutamakan dimana segala sesuatu mendapat tempatnya, termasuk manusia. Hegel berbicara tentang yang umum, yang abstrak, tentang ide-ide. Kierkegaard mementingkan yang khusus, yang kongkrit, manusia yang harus bertindak, yang harus “hidup sebaik mungkin”. Bukan hanya Kierkegaard yang dianggap sebagai perintis eksistensialisme, melainkan juga Pierre Maine de Biran (1766-1824) dan Friedrich Nietzsche (1844-1900).

²²Harry Hamersma, *Filsafat Eksistensi Karl Jaspers*, Jakarta, PT Gramedia, 1985, hlm 53.

Pemikiran semua eksistensialis berkisar sekitar subyektivitas manusia. Mereka menyelidiki tema-tema seperti kebebasan, tanggung jawab, kecemasan, harapan, kematian, kesalahan, dan hubungan dengan sesama. Tema-tema ini juga mendapat tempat sentral dalam filsafat eksistensi Jaspers. Dan seperti pada eksistensialis-eksistensialis lain, pada Jaspers pun filsafat merupakan refleksi atas tindakan: apa yang harus dibuat untuk menjadi dirinya sendiri.

Eksistensialisme sering dianggap sebagai filsafat yang individualistik. Tetapi, banyak tokoh eksistensialisme mementingkan tema-tema seperti “keterbukaan” terhadap semua, solidaritas, “pertemuan” yang mendobrak egosentrisme, *copresence* (“kehadiran bersama”) (G.Marcel), dan *Mit-sein*, (“ada bersama”) (M.Heidegger). Tidak ada subyek tanpa subyek-subyek lain. Dalam filsafat Jaspers tema ini diungkapkan dalam ajarannya mengenai komunikasi dan *liebender Kampf* (“pertikaian berdasarkan cinta kasih”).²³

Filsafat sebagai kepercayaan akan keilahan tersembunyi – Penilaian terhadap “penerangan eksistensi” Jaspers umunya sangat positif. Analisa situasi-situasi batas dianggap sebagai suatu sumbangan yang berharga. Tetapi ada banyak kritik terhadap “kepercayaan filosofis” Jaspers. Filsafat sebagai “kepercayaan” dianggap sebagai sesuatu yang berhenti di tengah jalan. Jaspers mempersiapkan jalan untuk percaya akan wahyu – dan itu selalu dianggap sebagai tugas kepercayaan filosofis – tetapi bagi Jaspers sendiri kepercayaan filosofis merupakan langkah terakhir. Filsafat bagi Jaspers adalah “kepercayaan akan keilahan tersembunyi”. Kepercayaan filosofis Jaspers dalam kritik disebut

²³Harry Hamersma, *filsafat eksistensi Karl Jaspers*, jakarta, PT Gramedia, 1985, hlm 55.

“teologi filosofis”, “teologi negatif”, atau yang mungkin paling tepat, “religiusitas imanen”, “religiusitas A” dalam uraian Kierkegaard. Kierkegaard menggambarkan (dan menolak) suatu model kepercayaan yang merupakan lawannya dari religiusitas yang sebenarnya, “religiositas B”, yaitu agama masehi. “Religiositas A” melihat yang ilahi dimana-mana, dan itu menurut Kierkegaard tidak begitu sulit. Yang sulit adalah percaya bahwa keilahan tersembunyi menampakkan diri dalam dunia kita pada suatu saat historis tertentu, percaya bahwa Allah menjadi manusia. Tidak sulit untuk menyimpulkan bahwa manusia mengabadikan diri sedikit demi sedikit melalui keputusan-keputusannya. Yang sulit adalah percaya bahwa keabadian masuk ke dalam waktu supaya manusia, yang mula-mula tidak abadi, dapat menjadi abadi. Jaspers berhenti pada ambang antara religiositas A dan religiositas B. kalau kepercayaan akan wahyu dilepaskan dari agama masehi, maka tinggalah religiositas A.²⁴

“Kemungkinan untuk percaya pada masa sekarang ini tersembunyi bagi banyak orang” kata Jaspers. Ia menawarkan kepercayaan filosofis sebagai suatu jalan alternatif bagi semua orang yang kecewa dengan agama. Kepercayaan filosofis dalam sejarah selalu dianggap kepercayaan yang di peruntukkan bagi “jiwa-jiwa terpilih”. Dalam filsafat Plato kepercayaan ini disebut “jalan raja”. Dalam Platonisme, dalam gnosis, dan neo-Platonisme, ajaran Plato dikembangkan lebih lanjut. “Jalan raja” akhirnya menjadi *theologia negativa*, yang tinggal hanyalah kesunyian, keluhuran ilahi di atas jangkauan semua perkataan, semua nama, dan konsep. Keilahan menjadi *Hyperonymos* (“di atas semua nama”) dan

²⁴Harry Hamersma, *filsafat eksistensi Karl Jaspers*, jakarta, PT Gramedia, 1985, hlm 56

Hypertheos (“di atas Allah”). Teologi negatif itu bagaikan mosaik-mosaik byzantium : di sini waktu seakan-akan dihapus, segala sesuatu kelihatannya seperti “keabadian yang telaj membeku”.²⁵

Dalam religiositas imanen, kata Kierkegaard, tiba-tiba ada “retak”. Yaitu adalah kedatangan yesus. Jaspers juga memakai istilah “retak dalam imanensi”, tetapi untu, *chiffer-chiffer*. Dan karena segala sesuatu dapat menjadi *chiffer*, ia berhenti pada religiositas A.

c. Jean Paul Sartre

Bentuk lain dari eksistensialisme yang ekstrim dan negatif adalah Eksistensialisme Sartre dan Nietzsche. Eksistensialisme Sartre bertolak dari realitas konkrit kehidupan manusia. Disamping sebagai filsuf juga sastrawan. Karyanya yang termasyhur adalah *L'Être et le Néant* (ada dan tidak ada).²⁶ Sartre berbeda dengan filsuf yang lain. Hidup manusia ini bermula dari *amorp*, artinya tanpa aturan, tanpa ketentuan, tanpa warna, tanpa rupa. Pikiran Sartre adalah pikiran yang tanpa tujuan, pikiran putus asa, tanpa harapan.

Eksistensialisme adalah suatu humanisme merupakan salah satu karangan Sartre yang paling banyak dibaca. Dan juga kritik atas eksistensialisme kerap kali dipusatkan pada buku kecil ini. Ada yang membela Sartre dengan mengatakan bahwa kritik semacam ini itu sebetulnya berasal dari kemalasan. Para kritisi merasa tidak perlu membaca karya Sartre yang sulit dan tebal, ada dan

²⁵ Ibid hlm 56.

²⁶ A. Fauzi Nurdin, *pengantar filsafat*, jogjakarta, panta rhei books, 2014, hlm 162.

ketiadaan , dan membatasi diri pada buku kecil ini untuk melontarkan kritik mereka. Dan pembelaan ini memang ada benarnya. Buku kecil ini tidak mempunyai banyak pretensi dan uraiannya seringkali agak dangkal. Kalau, misalnya, dalam halaman-halaman yang diterjemahkan disini, Allah sebagai pencipta disetarafkan begitu saja dengan seorang tukang yang memproduksi sesuatu benda, maka perumusan itu harus dinilai sebagai sangat simplistik. Tetapi daripada membuka suatu diskusi mengenai salah satu perumusan, suatu evaluasi tentang argumen-argumen yang dikemukakan Sartre untuk mendasarkan atheismenya harus mengikuti pemikirannya sebagai keseluruhan.

Rupanya Sartre sendiri dikemudian hari juga tidak begitu senang dengan karangan ini. Konon, ia menyebutnya suatu “kekeliruan”.²⁷ M. Contat dan M. Rybalka malahan mengatakan bahwa ini satu-satunya karangan yang kemudian ditolak kemudian oleh Sartre.²⁸ Namun demikian, sebagai sebuah “dokumen” mengenai pemikiran Sartre pada zaman keemasan eksistensialisme tepat sesudah perang dunia II, buku kecil ini tetap menarik. Kami memilih halaman-halaman yang paling banyak dikutip, yaitu dimana Sartre menyajikan penjelasannya tentang karakteristik-karakteristik eksistensialisme.

Terjemahan ini dikerjakan atas dasar teks aslinya *L'existensialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1946, hlm. 16-27. Terjemahan dalam bahasa Inggris

²⁷F. Jeanson, *Sartre par Lui-meme*, Paris, Editions du Seuil, 1956, dikutip oleh Ph. Thody, *ibid*.

²⁸M. Contat and M. Rybalka, *de writings of Jean-Paul Sartre*, jilid I, Evanston, Illinois, 1974, hlm. 133.

Existensialism and humanism (translition and introduction by Ph. Mairet), London, Methuen, 1973.

B. RUH

1. Pengertian *Ruh*

Ruh adalah zat murni yang esensinya tinggi, hidup dan hakekatnya berbeda dengan tubuh. Tubuh dapat diketahui dengan pancaindra, sedangkan *ruh* menyatu ke dalam tubuh sebagaimana menyatunya air ke dalam bunga, tidak larut dan tidak terpecah-pecah. Untuk memberi kehidupan pada tubuh, selama tubuh mampu menerimanya. Dalam pengertiannya *ruh* juga berasal dari berbagai suku kata yang akan dijelaskan secara mendalam.

Dalam bahasa Arab, kata *ruh* mempunyai banyak arti.

- Kata روح untuk *ruh*
- Kata ريح (rih) yang berarti angin
- Kata راح (rawh) yang berarti rahmat.

Ruh dalam bahasa Arab juga digunakan untuk menyebut jiwa, nyawa, nafas, wahyu, perintah dan rahmat. Jika kata ruhani dalam bahasa Indonesia digunakan untuk menyebut lawan dari dimensi jasmani, maka dalam bahasa Arab kalimat

روحانيون * روحاني

Digunakan untuk menyebut semua jenis makhluk halus yang tidak berjasad, seperti malaikat dan jin.

Dalam al-Qur'an, *ruh* juga digunakan bukan hanya satu arti. Term-term yang digunakan al-Qur'an dalam penyebutan *ruh*, bermacam-macam. Diantaranya *ruh* di sebut sebagai sesuatu:

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا

Dan mereka bertanya kepadamu tentang ruh. Katakanlah: "Ruh itu termasuk urusan Tuhan-ku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit". (QS. Al-Isra': 85)²⁹

Hanya saja, ketika *ruh* manusia diyakini sebagai zat yang menjadikan seseorang masih tetap hidup

الروح انه ما به حياة النفس
atau seperti yang dikatakan al-Farra'

الروح هو الذي يعيش به الإنسان

Bahwa *ruh* akan tetap menjadi “rahasia” yang kepastiannya hanya bisa diketahui oleh Allah semata. Merupakan jawaban singkat atas Al-Quran atas pernyataan itu (lihat QS. Al-Isra' : 85)

Kata *al-ruh* untuk menyebut hal lain dalam al-Qur'an juga banyak digunakan, seperti:

- a) Malaikat Jibril, atau malaikat lain dalam QS. Al-Syu'ara' 193, al-Baqarah 87, al-Ma'arij 4, al-Naba' 38 dan al-Qadr 4.

والروح الملائكة , الروح الأمين , روح القدس

- b) Rahmad Allah kepada kaum mukminin dalam QS. al-Mujadalah 22.

²⁹ Al-Quran terjemah surat Al-Isra' ayat 85.

وَأَيُّهُمْ بَرُّهُ

c) Kitab suci al-Qur'an dalam QS. Al-Shura 52.

وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا

Tentang bagaimana hubungan *ruh* itu sendiri dengan *nafs*, para ulama berbeda pendapat mengenainya. *Ibn Manzur* mengutip pendapat *Abu Bakar al-Anbary* yang menyatakan bahwa bagi orang Arab, *ruh* dan *nafs* merupakan dua nama untuk satu hal yang sama, yang satu dipandang *mu'anath* dan lainnya *mudhakkar*.

Dalam al-Quran, kata *al-ruh* digunakan sebanyak 22 kali. Penggunaan kata ini diungkapkan dalam berbagai bentuk, seperti *ruh*, *ruha*, *ruhan*, *ruhihi*, dan *ruhii* (misalnya dalam al-Quran al-Nisa (4): 171; al-Hijr (15): 29; al-Isra (17): 85; Maryam (19): 17; al-Syura (42): 52; Shad (38): 72). Isyarat yang menyangkut unsur immaterial manusia antara lain berkaitan dengan keberadaan *al-ruhini*. Adapun beberapa ayat dalam al-Quran yang berkaitan langsung dengan proses kejadian atau penciptaan manusia antara lain:

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ خَيْرٌ لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهُ وَاحِدٌ سُبْحَنَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ

وَكَيْلًا ﴿١٧١﴾

171. *Wahai ahli Kitab, janganlah kamu melampaui batas dalam agamamu³⁰, dan janganlah kamu mengatakan terhadap Allah kecuali yang benar. Sesungguhnya Al Masih, Isa putera Maryam itu, adalah utusan Allah dan (yang diciptakan dengan) kalimat-Nya³¹ yang disampaikan-Nya kepada Maryam, dan (dengan tiupan) ruh dari-Nya³². Maka berimanlah kamu kepada Allah dan rasul-rasul-Nya dan janganlah kamu mengatakan: "(Tuhan itu) tiga", berhentilah (dari Ucapan itu). (Itu) lebih baik bagimu. Sesungguhnya Allah Tuhan yang Maha Esa, Maha suci Allah dari mempunyai anak, segala yang di langit dan di bumi adalah kepunyaan-Nya. cukuplah Allah menjadi Pemelihara.³³*

Ruh mempunyai dua pengertian, yaitu bersifat jasmani dan *ruhani*.

Menurut pengertian jasmani, *ruh* adalah bagian dari tubuh manusia, yaitu zat yang amat halus bersumber dari dalam rongga hati (jantung) menjadi pusat dari semua urat (pembuluh darah) yang terserak ke seluruh tubuh manusia. Sehingga karenanya manusia dapat hidup dan bergerak, dapat merasakan berbagai rasa, baik pahit maupun manis, dan mengalami banyak perasaan, seperti senang, susah, haus, atau lapar. Dengan mata dapat melihat, dengan telinga dapat mendengar, dengan hidung dapat mencium, dengan otak dapat berfikir, dengan tangan dapat menggenggam, mengangkat atau menggapai, dan dengan kaki dapat melangkah.

Ruh menurut pengertian yang pertama ini, tidak ubahnya seperti lampu yang menerangi sebuah kamar. *Ruh* menurut pengertian ini adalah merupakan suatu gas yang halus yang digerakkan oleh hawa nafsu (udara) yang ada di dalam

³⁰ Maksudnya: janganlah kamu mengatakan Nabi Isa a.s. itu Allah, sebagai yang dikatakan oleh orang-orang Nasrani.

³¹ Maksudnya: membenarkan kedatangan seorang Nabi yang diciptakan dengan kalimat kun (jadilah) tanpa bapak Yaitu Nabi Isa a.s.

³² Disebut tiupan dari Allah karena tiupan itu berasal dari perintah Allah.

³³ Departemen agama RI, *Al-Quran dan Terjemah, Al-Jamaatul Ali*, (J-ART, Bandung, 2005), hlm

jantung. *Ruh* pengertian yang pertama inilah seringkali disebutkan oleh para dokter dengan sebutan jiwa.

Adapun *ruh* dan jiwa menurut pengertian yang kedua, tidaklah termasuk dari bagian jasmani manusia, tetapi termasuk dari bagian *ruhani* manusia, yaitu bagian yang halus dan gaib. Dan dengan *ruh* menurut pengertian kedua inilah manusia dapat mengenal dirinya sendiri dan Tuhannya, juga dapat mempelajari berbagai ilmu pengetahuan, dapat pula berperikemanusiaan, berakhlak yang baik dan mulia yang berbeda dengan binatang.

Ruh menurut pengertian kedua ini pula yang menerima pujian atau celaan dari agama. *Ruh* menurut pengertian kedua inilah yang dapat menerima perintah dan larangan dari Allah SWT. Dan *ruh* inilah yang bertanggung jawab atas gerak-gerik hati, tingkah laku, serta perbuatan-perbuatan. *Ruh* pula yang memegang komando dalam seluruh aktivitas kehidupan manusia.

2. Asal-Usul *Ruh*

Manusia itu tersusun dari dua macam unsur yakni tubuh dan *ruh* halus. Dengan tubuhnya, maka manusia itu dapat bergerak dan merasakan akan sesuatu. Dengan *ruhnya*, maka manusia dapat menentukan, mengingat, berpikir, mengetahui, berkehendak, memilih, mencintai, membenci, dan sebagainya.

Asal mula tubuh manusia itu tanah. Hal ini kiranya sudah merupakan kepastian yang mau atau tidak mau harus diakuinya. Ini dapat di buktikan bahwa manusia baru saja meninggal dunia ia sudah akan beralih lagi ke unsur yang pertama kali yang sama sekali yang tidak berbeda dengan unsur-unsur yang terdapat dalam tanah atau bumi.

Andaikata seseorang manusia mengambil segenggam tanah dari bumi yang subur, kemudian diuraikan dengan penguraian secara kimia, pasti ia akan mendapat kesimpulan bahwa tanah itu tersusun dari berbagai unsur. Selanjutnya andaikata ia mengambil sepotong dari tubuh manusia lalu melakukan penyelidikan dan penguraian secara kimia pula, pasti ia akan mendapat kesimpulan bahwa tubuh manusia itu tersusun dari unsur-unsur yang ada di dalam tanah itu.

Para sarjana kimia telah menyebutkan berbagai unsur yang dari padanya itu tersusunnya tubuh manusia. Mereka mengatakan : “Dalam tubuh manusia it terdapat karbon yang cukup untuk membuat sebanyak 9000 buah tangkai pena. Juga disitu terdapat lah fosfor yang cukup untuk membuat 2000 kepala tangkai korek api. Di dalamnya terdapat pula zat-zat lain yaitu besi, kapur, posatium, gara, magnesium, gula, dan belerang. Benda-benda itu semua termasuk benda-benda tambang yang dari padanya tersusunnya gumpalan tanah di bumi itu “. ³⁴

3. *Ruh* Menurut Para Tokoh

Sudah lama misteri *ruh* menjadi perdebatan di kalangan ulama Islam (teolog, filosof dan ahli sufi) yang berusaha menyingkap dan membuka tabir keberadaannya. Mereka mencoba mengupas dan melakukan kajian yang mendalam untuk mendapatkan pengetahuan tentang hakekat *ruh*.

a) Al-Kindi

Menurut alkindi *ruh* adalah berbeda dari badan dan ia mempunyai wujud sendiri. argumen yang dimajukan al-kindi untuk menjelaskan tentang perlainan

³⁴ Sayid sabik, *aqidah islam*, jawa barat, cv penerbit diponegoro, 2006, hlm 364-365.

ruh dan badan yang mempunyai hawa nafsu, dan sifat pemaarah sedangkan *ruh* menentang keinginan hawa nafsu san sifat pemaarah itu.³⁵

b) Al-Ghazali

Imam Ghazali berpendapat, *ruh* itu bukan jisim atau ‘arad, bukan pula sesuatu yang melekat pada hal yang lain, seperti melekatnya sifat pada yang disifati atau seperti melekatnya putih pada kertas, warna biru pada laut, ataupun ilmu pengetahuan pada ahli ilmu pengetahuan. Tetapi *ruh* adalah jauhar (substansi), yaitu sesuatu yang berwujud dan berdiri sendiri. Dalam hal ini ada kesamaan dengan pendapat Socrates, bahwa *ruh* mempunyai kesadaran sendiri, sadar dengan dirinya, sekelilingnya, lingkungannya, Tuhan yang meciptakannya, dan sadar akan lainnya.

c) Al-Farabi

Al-Farabi menaruh perhatian besar pada eksistensi jiwa dalam kaitannya dengan kekuatan berpikir³⁶ menurut dia jiwa ada dalam tubuh manusia, memancar dari akal kesepuluh. Dari akal kesepuluh ini pulalah memancar bumi, *ruh*, api udara dan tanah. Dalam persoalan jiwa ini Al-Farabi mencoba melakukan sintesa antara pendapat Plato dengan Aristoteles. Menurut Plato, jiwa itu ia sesuatu yang berbeda dengan tubuh, ia adalah substansi ruhani. Sedangkan menurut Aristotelis, jiwa adalah bentuk tubuh. Dalam hal ini, Al-Farabi mencoba mencari jalan

³⁵Drs. Abuddin Nata, M.A, *Ilmu Kalam, Filsafat, dan Tasawwuf* (Jakarta : PT Raja Grafindo Persada, 1998 hlm, 130-131)

³⁶T. J. De Boer, *The History of Philosophy in Islam*, (New York: Dover Publication Inc, 1967).,h.107

kompromis antara kedua pendapat yang berbeda di atas. Menurut dia, jiwa itu berupa substansi dalam dirinya dan bentuk dalam hubungannya dengan tubuh.³⁷

Tampak dengan jelas betapa Al-Farabi mengambil teori substansi dari plato dan teori bentuk dari Aristoteles Al-Farabi mencoba memilah jiwa yang ada pada jiwa itu kepada tiga macam. Pertama daya gerak, seperti gerak untuk makan, gerak untuk memelihara sesuatu, dan gerak untuk berkembang biak. Kedua, daya mengetahui seperti mengetahui dalam merasa dan mengetahui dalam berimajinasi.

Ketiga, daya berpikir yang dipilah-pisahkan kepada akal praktis dan akal teoritis.³⁸ Tentang akal praktis dan teoritis, masing-masing mempunyai fungsi yang berbeda, akal praktis berfungsi untuk menyimpulkan apa yang mesti dikerjakan oleh seseorang. Sedangkan akal teoritis berfungsi untuk membantu dalam menyempurnakan jiwa.³⁹

Selanjutnya akal teoritis dibagi lagi kepada tiga macam. Pertama, akal potensial atau akal fisik (material). Akal ini dapat menangkap bentuk-bentuk dari barang-barang yang dapat ditangkap dengan panca indra. Kedua, akal aktual, akal biasa (habitual). Akal ini dapat menangkap makna-makna dan konsep-konsep belaka. Ketiga, akal mustafad, akal yang diperoleh (*acquired*). Akal ini mampu mengadakan komunikasi dengan Sang Pencipta.⁴⁰

³⁷Ibrahim Madkûr, *Fî Al-Falsafah al-Islâmiah Manhaj wa Taṭbîquh*, diterjemahkan oleh Yulian Wahyudi Asmin & A. Hakim Mudzakir dengan judul *Falsafat Islam, Metode dan Penerapan*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada Pers, 1993), h.227

³⁸Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan bintang, 1992), h.29

³⁹M. M. Syarif, *History of Muslim Philisophy*, penyunting Ilyas Hasan, *Para Filosof Muslim*, (Bandung: Mizan, 1994), h.70

⁴⁰Harun Nasution, *op. cit.*, h. 30

Untuk dapat berkomunikasi dengan Sang Pencipta menurut Al-Farabi seseorang harus mempunyai jiwa yang bersih, kesucian jiwa.⁴¹ Tidak hanya diperoleh melalui badan dan perbuatan-perbuatan badaniah semata-mata. Kesucian jiwa dapat diperoleh melalui kegiatan berpikir dan terus berpikir. Menurut Al-Farabi, filsafat dan moral sama-sama mengidealkan kebahagiaan bagi manusia. Kebahagiaan seseorang akan terwujud apabila jiwanya sudah sempurna.

Salah satu indikasi kesempurnaan jiwa ialah apabila ia sudah tidak lagi berhajat kepada materi.⁴² Al-Farabi sendiri dalam kehidupannya sebagai seorang sufi dan filosof menyimpan jiwa kesufiannya sangat mendalam dapat berkomunikasi dengan Sang Pencipta dalam kezuhudan kehidupan. Ia menjadikan kesucian jiwa sebagai asas dalam berfilsafat yang benar.⁴³

Menurut Al-Farabi kebahagiaan mengandung kelezatan yakni kelezatan jasmani dan akli. Kelezatan jasmani hanya sebentar, mudah diperoleh dan cepat hilang.

Sedangkan kelezatan akli awet dan inilah tujuan hidup hakiki manusia. Untuk mencapai tujuan tersebut manusia perlu mengembangkan daya pikir yang benar, mampu membedakan baik dan buruk, benar dan salah, serta punya kemauan keras. Memiliki keutamaan hasil pemikiran teoritis, pemikiran praktis, sikap mental yang benar dan perbuatan yang benar.

⁴¹A. Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), lihat Harun Nasution, *loc. cit.*

⁴²Taufiq Abdullah (et al), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam Pemikiran dan Peradaban* jilid IV, (Jakarta:PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), h. 192

⁴³Muhammad Al-Baha, *Al-Janib al-Ilahy Min al-Tafkir al-Islamy*, (Mesir: Dar al-Kutub al-‘Arabiyy, 1977), h. 377

d) Ibnu Sina

Ibnu Sina mendefinisikan *ruh* sama dengan jiwa (*nafs*). Menurutny, jiwa adalah kesempurnaan awal, karena dengannya spesies (*jins*) menjadi sempurna sehingga menjadi manusia yang nyata. Jiwa (*ruh*) merupakan kesempurnaan awal, dalam pengertian bahwa ia adalah prinsip pertama yang dengannya suatu spesies (*jins*) menjadi manusia yang bereksistensi secara nyata. Artinya, jiwa merupakan kesempurnaan awal bagi tubuh. Sebab, tubuh sendiri merupakan prasyarat bagi definisi jiwa, lantaran ia bisa dinamakan jiwa jika aktual di dalam tubuh dengan satu perilaku dari berbagai perilaku⁴⁴ dengan mediasi alat-alat tertentu yang ada di dalamnya, yaitu berbagai anggota tubuh yang melaksanakan berbagai fungsi psikologis.

Ibnu Sina membagi daya jiwa (*ruh*) menjadi 3 bagian yang masing-masing bagian saling mengikuti, yaitu

1. Jiwa (*ruh*) tumbuh-tumbuhan, mencakup daya-daya yang ada pada manusia, hewan dan tumbuh-tumbuhan. Jiwa ini merupakan kesempurnaan awal bagi tubuh yang bersifat alamiah dan mekanistik, baik dari aspek melahirkan, tumbuh dan makan.
2. Jiwa (*ruh*) hewan, mencakup semua daya yang ada pada manusia dan hewan. Ia mendefinisikan *ruh* ini sebagai sebuah kesempurnaan awal bagi tubuh alamiah yang bersifat mekanistik dari satu sisi, serta menangkap berbagai parsialitas dan bergerak karena keinginan.⁴⁵
3. Jiwa (*ruh*) rasional, mencakup daya-daya khusus pada manusia. Jiwa ini melaksanakan fungsi yang dinisbatkan pada akal. Ibnu Sina mendefinisikannya sebagai kesempurnaan awal bagi tubuh alamiah yang

⁴⁴Uthman, Najati, M., *Al-Dirasah al-Nafsaniyyah 'inda al-'Ulama'*, al-Muslimin, terj. (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), 144.

⁴⁵Ibn Sina, *Ahwa al-Nafs*, ditahkik oleh Ahmad Fuasd al-Ahwani (Kaira: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah, 1952), 258.

bersifat mekanistik, dimana pada satu sisi ia melakukan berbagai perilaku eksistensial berdasarkan ikhtiar pikiran dan kesimpulan ide, namun pada sisi lain ia mempersepsikan semua persoalan yang bersifat universal.⁴⁶

e) Ibnu Taimiyah

Ibn Taimiyah berpendapat bahwa nafs tidak tersusun dari substansi-substansi yang terpisah, bukan pula dari materi dan forma. Selain itu, nafs bukan bersifat fisik dan bukan pula esensi yang merupakan sifat yang bergantung pada yang lain.⁴⁷ Sesungguhnya nafs berdiri sendiri dan tetap ada setelah berpisah dari badan ketika kematian datang.

Ia menyatakan bahwa kata *al-ruh* juga digunakan untuk pengertian jiwa (nafs). *Ruh* yang mengatur badan yang ditinggalkan setelah kematian adalah *ruh* yang dihembuskan ke dalamnya (badan) dan jiwalah yang meninggalkan badan melalui proses kematian. *Ruh* yang dicabut pada saat kematian dan saat tidur disebut *ruh* dan jiwa (nafs). Begitu pula yang diangkat ke langit disebut *ruh* dan nafs. Ia disebut *nafs* karena sifatnya yang mengatur badan, dan disebut *ruh* karena sifat lembutnya. Kata *ruh* sendiri identik dengan kelembutan, sehingga angin juga disebut *ruh*.⁴⁸

Ibn Taimiyah menyebutkan bahwa kata *ruh* dan nafs mengandung berbagai pengertian, yaitu:

1. *Ruh* adalah udara yang keluar masuk badan.
2. *Ruh* adalah asap yang keluar dari dalam hati dan mengalir di darah.

⁴⁶ *Ahwa al-Nafs*, 62-65.

⁴⁷ Ibn Taimiyah, *Risalah fi al-'Aql wa al-Ruh* dalam M. Uthman Najati, *al-Dirasah...*, 342.

⁴⁸ *Majmu'ah al-Rasail al-Muniriyyah*, 1970, 36-37.

3. Jiwa (nafs) adalah sesuatu itu sendiri, sebagaimana firman Allah SWT: ...
Tuhanmu telah menetapkan atas diri-Nya kasih sayang ... (QS. al-'An'am, 54).
4. Jiwa (nafs) adalah darah yang berada di dalam tubuh hewan, sebagaimana ucapan ahli fiqih, "*Hewan yang memiliki darah yang mengalir dan hewan yang tidak memiliki darah yang mengalir*".
5. Jiwa (nafs) adalah sifat-sifat jiwa yang tercela atau jiwa yang mengikuti keinginannya.⁴⁹

Tentang tempat *ruh* dan *nafs* di dalam tubuh, Ibnu Taimiyah menjelaskan: "Tidak ada tempat khusus *ruh* di dalam jasad, tetapi *ruh* mengalir di dalam jasad sebagaimana kehidupan mengalir di dalam seluruh jasad. Sebab, kehidupan membutuhkan adanya *ruh*. Jika *ruh* ada di dalam jasad, maka di dalamnya ada kehidupan (nyawa); tetapi jika *ruh* berpisah dengan jasad, maka ia berpisah dengan nyawa".⁵⁰

Ibn Taimiyah menyatakan bahwa jiwa (*nafs/ruh*) manusia sesungguhnya berjumlah satu, sementara *al-nafs al-ammarah bi al-su'*, jiwa yang memerintahkan pada keburukan akibat dikalahkan hawa nafsu sehingga melakukan perbuatan maksiat dan dosa, *al-nafs al-lawwamah*, jiwa yang terkadang melakukan dosa dan terkadang bertobat, karena didalamnya terkandung kebaikan dan keburukan; tetapi jika ia melakukan keburukan, ia bertobat dan kembali ke jalan yang benar. Dan dinamakan *lawwamah* (pencela) karena ia mencela orang yang berbuat dosa, tapi ia sendiri ragu-ragu antara perbuatan baik dan buru, dan *al-nafs al-mutmainnah*,

⁴⁹M. Amin Damej, *Majmu'ah al-Rasail al-Muniriyah*, juz 2, 1970, 39-41 dimuat dalam *al-Dirasah...*,343.

⁵⁰*Al-Dirasah...*,47-48.

jiwa yang mencintai dan menginginkan kebaikan dan kebajikan serta membenci kejahatan.⁵¹

f) Ibnu Thufail

Menurut Ibnu Thufail, sesungguhnya jiwa yang ada pada manusia dan hewan tergolong sebagai *ruh* hewani yang berpusat di jantung. Itulah faktor penyebab kehidupan hewan dan manusia beserta seluruh perilakunya. *Ruh* ini muncul melalui saraf dari jantung ke otak, dan dari otak ke seluruh anggota badan. Dan inilah yang menjadi dasar terwujudnya semua aksi anggota badan.⁵²

Ruh berjumlah satu. Jika ia bekerja dengan mata, maka perilakunya adalah melihat; jika ia bekerja dengan telinga maka perilakunya adalah mendengar; jika dengan hidung maka perilakunya adalah mencium dsb. Meskipun berbagai anggota badan manusia melakukan perilaku khusus yang berbeda dengan yang lain, tetapi semua perilaku bersumber dari satu *ruh*, dan itulah hakikat zat, dan semua anggota tubuh seperti seperangkat alat".⁵³

C. AL-QUR'AN

Ibnu Qayyim Al-Jauziyah Menggunakan istilah *ruh* dan *nafs* untuk pengertian yang sama. *Nafs* (jiwa) adalah substansi yang bersifat nurani'*alawi khafif hayy mutaharrik* atau *jism* yang mengandung nur, berada di tempat yang tinggi, lembut, hidup dan bersifat dinamis. *Jizm* inimenembus substansi anggota tubuh dan mengalir bagaikan air atau minyak zaitun atau api di dalam kayu bakar.

⁵¹*Al-Dirasah...*,41

⁵²Ahmad Amin, *Hayy bin Yaqzan li Ibn Sina wa Ibn Tufail wa al-Suhrawardi*, cet. III (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1966), 37-38.

⁵³*Hay bin Yaqwzan*, 149.

Selama anggota badan dalam keadaan baik untuk menerima pengaruh yang melimpah di atasnya dari *jism* yang lembut ini, maka ia akan tetap membuat jaringan dengan bagian-bagian tubuh. Kemudian pengaruh ini akan memberinya manfaat berupa rasa, gerak dan keinginan.⁵⁴

Ibn Qayyim menjelaskan pendapat banyak orang bahwa manusia memiliki tiga jiwa, yaitu *nafs muthmainnah*, *nafs lawwamah* dan *nafs amarah*. Ada orang yang dikalahkan oleh *nafs muthmainnah*, dan ada yang dikalahkan oleh *nafs amarah*. Dalam firman Allah:

يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ٥٥

27. Hai jiwa yang tenang. (QS. Al-Fajr : 27)

لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَمَةِ ٥٦ وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ

1. aku bersumpah demi hari kiamat, 2. dan aku bersumpah dengan jiwa yang Amat menyesali (dirinya sendiri). (QS. Al-Qiyamah :1-2)⁵⁷

وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي ٥٧ إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي ٥٨ إِنَّ رَبِّي

غَفُورٌ رَحِيمٌ

⁵⁴ Ibn Qayyim al-Jauziyah, *Kitab al-Ruh*, cet. Iv (Bairut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1986), 276.

⁵⁵ Departemen agama RI, Al-Quran dan Terjemah, Al-Jamaatul Ali, (J-ART, Bandung, 2005), hlm, 89: 27

⁵⁶ Ibid, hlm, 75: 1-2

⁵⁷ Maksudnya: bila ia berbuat kebaikan ia juga menyesal kenapa ia tidak berbuat lebih banyak, apalagi kalau ia berbuat kejahatan.

Dan aku tidak membebaskan diriku (dari kesalahan), karena Sesungguhnya nafsu itu selalu menyuruh kepada kejahatan, kecuali nafsu yang diberi rahmat oleh Tuhanku. Sesungguhnya Tuhanku Maha Pengampun lagi Maha Penyanyang.(QS. Yusuf : 53)

Ibnu Qayyim menjelaskan bahwa sebenarnya jiwa manusia itu satu, tetapi memiliki tiga sifat dan dinamakan dengan sifat yang mendominasinya. Ada jiwa yang disebut *muthmainnah* (jiwa yang tenang) karena ketenangannya dalam beribadah, ber-mahabbah, ber-inabah, bertawakal, serta keridhaannya dan kedamaiannya kepada Allah. Ada jiwa yang bernama *nafs lawwamah*, karena tidak selalu berada pada satu keadaan dan ia selalu mencela atau dengan kata lain selalu ragu-ragu, menerima dan mencela secara bergantian. Ada juga pendapat yang mengatakan bahwa *nafs lawwamah* dinamakan demikian karena orangnya sering mencela. Sedangkan *nafs ammarah* adalah nafsu yang menyuruh kepada keburukan.⁵⁹

Jadi, jiwa manusia merupakan satu jiwa yang terdiri dari ammarah, lawwamah dan mutmainnah yang menjadi tujuan kesempurnaan dan kebaikan manusia. Sehingga ada kemiripan antara pendapat Ibn Qayyim dengan pendapat Ibn Taimiyah tentang tiga sifat jiwa ini. Ibn Qayyim juga menjelaskan dan membagi menjadi tiga kelompok kaum filosof yang terpengaruh oleh ide-ide

⁵⁸ Departemen agama RI, Al-Quran dan Terjemah, Al-Jamaatul Ali, (J-ART, Bandung, 2005), hlm , 12: 53.

⁵⁹ al-Jauziyah, *Kitab al-Ruh...*, 330.

Plato. Ia menyebutkan tiga jenis cinta pada masing-masing kelompok tersebut, yaitu:⁶⁰

- a. Jiwa langit yang luhur (*nafs samawiyah 'alawiyah*) dan cintanya tertuju pada ilmu pengetahuan, perolehan keutamaan dan kesempurnaan yang memungkinkan bagi manusia, dan usaha menjauhi kehinaan.
- b. Jiwa buas yang penuh angkara murka (*nafs sab'iyah ghadabiyyah*) dan cintanya tertuju pada pemaksaan, tirani, keangkuhan di bumi, kesombongan, dan kepemimpinan atas manusia dengan cara yang batil.
- c. Jiwa kebinatangan yang penuh syahwat (*nafs hayawaniyyahshahwaniyyah*) dan cintanya tertuju pada makanan, minuman dan seks. Dari konteks pembicaraan Ibn Qayyim ini, dapat dipahami bahwa ketiga macam jiwa ini bukan berdiri sendiri dan bukan pula berarti jiwa yang tiga, tetapi ia merupakan tiga daya untuk satu jiwa.⁶¹

Keberadaan *ruh* adalah ketiadaan secara total, Ini merupakan pendapat orang-orang yang mengatakan, bahwa *ruh* adalah bagian dari badan, yaitu kehidupannya. Ini merupakan pendapat Ibnu Al-Baqilany dan para pengikutnya, begitu pula Abul-Hudzail Al-Allaf yang berkata, “*Ruh* adalah salah satu dari beberapa bagian”. Dia tidak membatasinya sebagai sebuah kehidupan seperti yang

⁶⁰ Ibn Qayyim al-Jauziyah, *Raudah al-Muhibbin wa Nazah al-Mushtaqin* (Kairo: Dar alFikr al-'Arabi tt.), 259-287.

⁶¹ Ibid., 252-255.

dilakukan Al-Baqilany. Jadi menurut Al-Allaf, *ruh* itu tak berbeda dengan anggota badan.⁶²

Menurut golongan ini, jika jika badan mati, maka *ruhnya* menjadi tidak ada, begitu pula seluruh bagian yang menjadi syarat kehidupan. Diantara mereka ada yang berkata, “Bagian badan itu tidak bisa kekal untuk dua zaman”. Yang demikian ini juga dikatakan golongan Al-Asy’ariyah. Diantara mereka ada yang berkata, “*Ruh* manusia yang ada sekarang ini berbeda dengan *ruh* yang ada sebelumnya. Tidak mustahi ada *ruh* baru lalu berubah, kemudian ada *ruh* baru lagi lalu berubah, begitu seterusnya, sehingga seribu *ruh* pun bisa berganti-ganti dari waktu kelain waktu. Jika seseorang mati, tidak ada *ruh* yang naik ke langit dan kembali lagi ke kubur. Tidak ada *ruh* yang dicanut para malaikat lalu mereka meminta agar pintu langit dibukakan baginya. *Ruh* itu juga tidak bisa merasakan kenikmatan dan siksa. Yang merasakan kenikmata dan siksa adalah badan. Jika Allah menghendaki begitu, maka dia mengembalikan kehidupan kepadanya pada waktu Dia hendak memberinya kenikmatan atau menimpakan siksa. Jadi di sana tidak ada *ruh* yang berdiri sendiri. Di antara mereka juga ada yang berkata, “kehidupan dikembalikan ke pangkal ekor, yang dengan demikian seseorang bisa merasakan kenikmatan atau siksa.”

Semua ini merupakan pendapat yang ditolak Al-Kitab dan As-Sunnah, ijma’ shahabat dan dalil-dalil akal serta fitrah. Ini merupakan perkataan orang yang tidak mengerti *ruhnya* sendiri, apalagi *ruh* orang lain. Allah telah berseru kepada jiwa untuk kembali, masuk dan keluar. Berbagai *nash* yang shahih juga

⁶² Ibnu Qayyim Al-Jauziyah, *Ruh*, Pustaka Al-Kautsar, Jakarta, 1999, Hlm. 197

menunjukkan bahwa *ruh* itu naik ke atas , turun, dicabut, dipegang, dibawa, pintu-pintu langit diminta untuk dibukakan baginya sujud dan berbicara, keluar dan mengalir seperti aliran tetes air, dikafani dan dibungkus dengan kain kafan dari surga atau neraka, malaikat pencabut nyawa mengambil dengan tangannya, tercium bau yang harum dan bahkan lebih harum dari minyak kasturi, atau lebih busuk dari bunga bangkai, berpindah dari satu langit ke langit yang lain, lalu dikembalikan lagi ke bumi oleh para malaikat. Jika *ruh* itu keluar, orang yang bersangkutan dapat melihat *ruhnya* yang keluar. Al-Quran juga menunjukkan bahwa *ruh* itu berpindah dari satu tempat ke tempat lainnya, hingga dalam gerakannya itu sampai ke kerongkongan. *Ruh-ruh* itu juga saling berkenalan dan bertemu, layaknya pasukan yang dikerahkan. Semua dalil ini menggugurkan pendapat mereka. Apalagi Rasulullah SAW juga melihat *ruh-ruh* yang ada di sebelah kanan kiri Adam pada masa isra', begitu pula beberapa pengabaran beliau tentang keberadaan *ruh* di surga.

Ketika semua dalil ini disampaikan kepada Ibnul-Baqilani, maka dia segera menyampaikan jawaban, “dua sisi masalah ini dapat disimpulkan salah satu di antaranya, boleh jadi bagian dari kehidupan diletakkan di salah satu bagian badan, atau boleh jadi kehidupan, kenikmatan dan siksa itu dibuatkan badan lain yang berbeda.

Ini merupakan jawaban yang betolak dari berbagai pertimbangan. Adakah pendapat yang lebih rusak daripada pendapat orang yang menyatakan bahwa *ruh* manusia merupakan bagian tertentu dari berbagai bagian, yang bisa berganti-ganti

hingga ribuan kali dari waktu ke lain waktu, yang jika satu bagian ini berpisah dari seseorang, maka *ruhnya* tidak merasakan kenikmatan atau siksa? Ini merupakan pendapat yang bertentangan dengan nalar, *nash* Al-Kitab ada As-Sunnah serta fitrah. Ini merupakan pendapat orang yang tidak mengerti dirinya sendiri. Di bagian mendatang akan kami kemukakan beberapa sisi pertimbangan yang menunjukkan kebatiklan pendapat ini. Karena pendapat yang sepeerti itu tidak pernah dikatakan seorang pun dari kalangan salaf umat ini, tidak pula para sahabat, tabi'in dan para imam islam.

Dalam al-Quran, kata *al-ruh* digunakan sebanyak 22 kali. Penggunaan kata ini diungkapkan dalam berbagai bentuk, seperti *ruh*, *ruha*, *ruhan*, *ruhihi*, dan *ruhii* (misalnya dalam al-Quran al-Nisa (4): 171; al-Hijr (15): 29; al-Isra (17): 85; Maryam (19): 17; al-Syura (42): 52; Shad (38): 72). Isyarat yang menyangkut unsur immaterial manusia antara lain berkaitan dengan keberadaan *al-ruh* ini. Adapun beberapa ayat dalam al-Quran yang berkaitan langsung dengan proses kejadian atau penciptaan manusia antara lain:

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ ۚ إِنَّمَا
 الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ
 فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ ۚ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ ۚ أَنْتَهُوا خَيْرًا لَّكُمْ ۚ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهُ وَاحِدٌ ۚ

سُبْحَنَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ
وَكَيلًا ﴿١٧١﴾

171. Wahai ahli Kitab, janganlah kamu melampaui batas dalam agamamu,⁶⁴ dan janganlah kamu mengatakan terhadap Allah kecuali yang benar. Sesungguhnya Al Masih, Isa putera Maryam itu, adalah utusan Allah dan (yang diciptakan dengan) kalimat-Nya⁶⁵ yang disampaikan-Nya kepada Maryam, dan (dengan tiupan) ruh dari-Nya.⁶⁶ Maka berimanlah kamu kepada Allah dan rasul-rasul-Nya dan janganlah kamu mengatakan: "(Tuhan itu) tiga", berhentilah (dari Ucapan itu). (Itu) lebih baik bagimu. Sesungguhnya Allah Tuhan yang Maha Esa, Maha suci Allah dari mempunyai anak, segala yang di langit dan di bumi adalah kepunyaan-Nya. cukuplah Allah menjadi Pemelihara. (QS. An-Nisa : 171)

وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ ﴿٢٧﴾ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي خَلَقْتُ
بَشَرًا مِّنْ صَلْصَلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴿٢٨﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي
فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴿٢٩﴾

27. dan Kami telah menciptakan jin sebelum (Adam) dari api yang sangat panas.

28. dan (ingatlah), ketika Tuhanmu berfirman kepada Para Malaikat:

⁶³Departemen agama RI, Al-Quran dan Terjemah, Al-Jamaatul Ali, (J-ART, Bandung, 2005), hlm , 4: 171

⁶⁴ Maksudnya: janganlah kamu mengatakan Nabi Isa a.s. itu Allah, sebagai yang dikatakan oleh orang-orang Nasrani.

⁶⁵ Maksudnya: membenarkan kedatangan seorang Nabi yang diciptakan dengan kalimat kun (jadilah) tanpa bapak Yaitu Nabi Isa a.s.

⁶⁶ Disebut tiupan dari Allah karena tiupan itu berasal dari perintah Allah.

⁶⁷Departemen agama RI, Al-Quran dan Terjemah, Al-Jamaatul Ali, (J-ART, Bandung, 2005), hlm , 15: 27-29

"Sesungguhnya aku akan menciptakan seorang manusia dari tanah liat kering (yang berasal) dari lumpur hitam yang diberi bentuk, 29. Maka apabila aku telah menyempurnakan kejadiannya, dan telah meniup kan kedalamnya ruh (ciptaan)-Ku, Maka tunduklah kamu kepadanya dengan bersujud. (QS. Al-Hijr: 27-29) ⁶⁸

الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ ۖ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ ﴿٧٦﴾ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلَالَةٍ مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ ﴿٧٧﴾ ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ ۖ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ ۚ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴿٧٩﴾

7. yang membuat segala sesuatu yang Dia ciptakan sebaik-baiknya dan yang memulai penciptaan manusia dari tanah. 8. kemudian Dia menjadikan keturunannya dari saripati air yang hina. 9. kemudian Dia menyempurnakan dan meniupkan ke dalamnya ruh (ciptaan)-Nya dan Dia menjadikan bagi kamu pendengaran, penglihatan dan hati; (tetapi) kamu sedikit sekali bersyukur.

وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِن رُّوحِنَا وَجَعَلْنَهَا وَأَبْنَاهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ ۚ

٧٠ ﴿٩١﴾

91. dan (ingatlah kisah) Maryam yang telah memelihara kehormatannya, lalu Kami tiupkan ke dalam (tubuh)nya ruh dari Kami dan Kami jadikan Dia dan anaknya tanda (kekuasaan Allah) yang besar bagi semesta alam.

⁶⁸ Dimaksud dengan sujud di sini bukan menyembah, tetapi sebagai penghormatan.

⁶⁹ Departemen agama RI, Al-Quran dan Terjemah, Al-Jamaatul Ali, (J-ART, Bandung, 2005), hlm , 32: 7-9

⁷⁰ Ibid, hlm , 21: 91

إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّیْ خَلَقْتُ بَشَرًا مِّنْ طِیْنٍ ﴿٧١﴾ فَاِذَا سَوَّیْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِیْهِ مِنْ رُّوْحِیْ فَقَعُوْا لَهٗ سٰجِدِیْنَ ﴿٧٢﴾ فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ اٰجَمُوْنَ ﴿٧٣﴾ اِلَّاۤ اِبْلِیْسَ اَسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكٰفِرِیْنَ ﴿٧٤﴾

71. (ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada Malaikat: "Sesungguhnya aku akan menciptakan manusia dari tanah". 72. Maka apabila telah Kusempurnakan kejadiannya dan Kutiupkan kepadanya ruh (ciptaan)Ku; Maka hendaklah kamu tersungkur dengan bersujud kepadaNya". 73. lalu seluruh malaikat-malaikat itu bersujud semuanya, 74. kecuali Iblis; Dia menyombongkan diri dan adalah Dia Termasuk orang-orang yang kafir.(QS. Shaad : 71-74)

وَمَرْیَمَ اٰبْنَتَ عِمْرٰنَ الَّتِیْ اٰحْصٰنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِیْهِ مِنْ رُّوْحِنَا وَصَدَقَتْ بِكَلِمٰتِ رَبِّهَا وَكُتِبَ لَهَا الْقَدْرُ الْحَقُّ ﴿١٢﴾

12. dan (ingatlah) Maryam binti Imran yang memelihara kehormatannya, Maka Kami tiupkan ke dalam rahimnya sebagian dari ruh (ciptaan) Kami, dan Dia membenarkan kalimat Rabbnya dan Kitab-KitabNya, dan Dia adalah Termasuk orang-orang yang taat.(QS. At-Tahrim : 12)

Dari beberapa ayat yang dikutip di atas penggunaan kata *ruh* antara lain berbunyi: *min ruhiy, min ruhihi, min ruhina, ruhun minhu*. Dalam hal ini, para ulama berbeda pendapat dan mengalami kesulitan untuk menyingkap dan menetapkan makna yang terkandung dalam kata *ruhini*, apalagi berbicara tentang

⁷¹Departemen agama RI, Al-Quran dan Terjemah, Al-Jamaatul Ali, (J-ART, Bandung, 2005), hlm , 38: 71-74

⁷²Ibid, hlm , 66: 12

substansinya. Allah hanya mengisyaratkan bahwa *ruh* itu adalah urusannya, dan bahwa manusia tidak diberi ilmu kecuali sedikit saja.

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾

85. dan mereka bertanya kepadamu tentang ruh. Katakanlah: "Ruh itu Termasuk urusan Tuhan-ku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit".⁷³

Menurut Quraish Shihab, dalam menafsirkan ayat 85 dari al-Quran surat al-Isra tentang *ruh*, banyak ulama yang memahaminya dalam arti 'potensi' pada diri makhluk yang menjadikannya dapat hidup. Al-Ghazali misalnya, menurutnya, *ruh* adalah daya yang mendatangkan kehidupan, disebut juga dengan 'daya kebinatangan' atau '*ruh* binatang'. *Ruh*, laksana cahaya, ia telah mendatangkan daya kehidupan terhadap seluruh organ atau anggota tubuh.⁷⁴ Sementara itu, Ibn Qayyim berpendapat, bahwa *ruh* adalah daya yang berbentuk cahaya yang bergerak dari dunia maknawi menuju badan yang bersifat materi. *Ruh* lah yang telah memberikan kehidupan pada jasmani sehingga dapat diraba dan dirasakan.⁷⁵

Allamah Thabathaba'i selanjutnya menemukan pendapatnya tentang ayat di atas dengan menyatakan bahwa dari segi kebahasaan makna *ruh* adalah sumber hidup yang dengannya hewan (manusia dan binatang) merasa dan memiliki gerak yang dikehendaknya. Kata ini juga dipakai untuk menunjuk hal-hal yang berdampak baik lagi diinginkan. Namun demikian, dari serangkaian

⁷³Departemen agama RI, Al-Quran dan Terjemah, Al-Jamaatul Ali, (J-ART, Bandung, 2005), hlm, 17: 85

⁷⁴Abdul Majid Ahmd Mansur dkk., *Perilaku Manusia dalam Pandangan Islam dan Ilmu Psikologi Modern*, terj. Bambang Suryadi, Yogyakarta: Mitsaq Pustaka, 2009, hl. 61.

⁷⁵*Ibid.*, hlm. 62.

ayat-ayat al-Quran yang memuat kata *ruh* di atas, tidak ditemukan pada ayat-ayat itu yang bermakna sebagai 'sumber hidup'.⁷⁶

Beralasan dengan makna kata *ruh* yang berlainan sesuai konteksnya, Thabathaba'i berkesimpulan bahwa *ruh* yang ditanyakan dalam al-Quran surat al-Isra ayat 85 di atas, adalah berkaitan dengan hakekat *ruh* itu sendiri. Jawaban atas pertanyaan itu adalah bahwa '*ruh* itu urusan Tuhan' dan ilmu yang dimiliki manusia berkaitan dengan hakekat *ruh* tidak memadai. *Ruh* memiliki wilayah dalam wujud ini, mempunyai kekhususan dan ciri-ciri serta dampak di alam raya ini yang sungguh indah dan mengagumkan, tetapi ada tirai yang menghalangi manusia untuk mengetahuinya, demikian menurut Thabathaba'i.⁷⁷

Meskipun ada keterbatasan keilmuan yang dianugerahkan Allah kepada manusia, terutama pada saat ayat ini turun, menurut Quraish Shihab tidak berarti bahwa manusia tidak boleh melakukan penyelidikan lebih lanjut untuk menyingkap makna *ruh* ini. Hal ini dapat dilakukan karena dewasa ini telah tersedia bagi para ilmuwan sarana dan prasarana yang akan dapat mengantarkan manusia untuk mencari jawaban atas pertanyaan tentang *ruh* tersebut. Akan tetapi apa yang kemudian dilakukan manusia untuk mengetahui hakekat *ruh* ini dalam pengertian umum saja atau sampai hakikat yang detail? Sampai saat ini hakekat dari *ruh* ini masih menjadi misteri dan yang diperoleh para ilmuwan baru sampai pada hal-hal yang sifatnya umum saja.

⁷⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian alQuran*, Vol. 7, Jakarta: Lentera Hati, 2008, hlm. 549.

⁷⁷ Ibid, hlm. 548.

Ruh Allah ini, seperti dinyatakan dalam ayat-ayat di atas, masuk ke dalam diri manusia melalui suatu proses yang di dalam al-Quran digunakan istilah *alnafakh*. Secara bahasa nafakh berarti tiupan atau hembusan,⁷⁸ Jadi Allah meniupkan atau menghembuskan *ruh*-Nya kepada manusia. Pengertian bahasa seperti itu tidak tepat serta tidak sesuai, sebab tidak mungkin bagi Allah melakukan aktifitas 'tiupan' ataupun 'hembusan'. Menurut Al-Gazali *al-nafakh* di sini tidak dapat diartikan secara harfiah, sebab itu mustahil bagi Allah. *Al-nafakh* di sini dapat dilihat dari dua sisi. Dilihat dari sisi Allah, *al-nafakh* adalah kemurahan Allah (*al-jud al-ilahi*) yang memberikan wujud kepada sesuatu yang menerimanya. Al-jud ini mengalir dengan sendirinya (*fayyad fi al-nafsihi*) atas segala hakekat yang diadakan-Nya. Dengan demikian, penciptaan ini bersifat emanasi, yakni *ruh* mengalir dari Zat Allah melalui *al-jud al-ilahi* kepada manusia tanpa suatu perubahan pada diri Allah.⁷⁹

Pernyataan Tuhan “kemudian Kuhembuskan (*nafakhtu*) kepadanya dari *ruhKu*” apakah di sini berarti nyawa?. Menurut Quraish Shihab, seperti telah dikemukakan di atas, ada ulama yang mengartikan *ruh* ini dengan nyawa, meskipun ada juga yang tidak sependapat dengan arti tersebut. Ulama yang tidak sependapat beralasan karena seperti yang tertera dalam surat al-Mu‘minun ayat 12-14 di atas dinyatakan bahwa dengan ditiupkan *ruh* maka menjadilah makhluk ini *khalqan akhar*. Quraish Shihab mengartikan kata *khalqan akhar* dengan 'mahluk

⁷⁸M. Quraish Shihab, *Menyingkap Tabir Ilahi, Asma al-Husna dalam Perspektif Al-Quran*, Jakarta: Lentera Hati, 2000, hlm. xvii.

⁷⁹Baharuddin, *Paradigma Psikologi Islami: Studi tentang Elemen Psikologi dari Al-Quran*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007, hlm.144. Lihat juga Harun Nasutin, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1973, hlm. 27-30.

unik atau istimewa' yang berbeda dari makhluk lain. Padahal “nyawa” (*nafs*) itu dimiliki juga oleh makhluk-makhluk lain selain manusia. Kalau demikian “nyawa” (*nafs*) bukanlah merupakan suatu unsur yang menjadikan manusia sebagai makhluk yang unik.

Istilah *khalqan akhar* mengisyaratkan bahwa manusia berbeda dengan makhluk lainnya, seperti hewan, karena di dalam diri manusia ada unsur *ruh*. Memperhatikan proses kejadian manusia dalam surat al-Mu‘minun ayat 12-14 tentang tahap dan fase-fase menunjukkan bahwa sejak terjadinya pembuahan, maka kehidupan manusia sudah dimulai. Karena ia telah hidup, maka sejak saat itu pula ia telah memiliki *nafs*. Dengan demikian pernyataan „Kuhembuskan kepadanya dari *ruh-Ku*’ menegaskan perbedaan antara *ruh* dan *nafs*. Memperhatikan konteks surat al-Mu‘minun ayat 12-14 di atas, dapat dipahami bahwa secara potensial *nafs* sudah ada sejak masa kandungan dimulai, tetapi baru dapat aktual setelah manusia dilahirkan. *Ruh* dengan demikian merupakan dimensi atau aspek *nafs* yang diciptakan Allah melalui proses *nafakh* yang khusus untuk manusia. Berbeda dengan *nafs*, sebab *nafs* telah ada sejak *nuthfah* dalam proses konsepsi, sedangkan *ruh* baru mengalir setelah *nuthfah* mencapai kondisi kesempurnaan (*istiwa*).⁸⁰

Dari keseluruhan ayat-ayat di atas dapat dilihat dengan jelas bahwa *ruh* memiliki hubungan kepemilikan dan asal dengan Allah. Hubungan kepemilikan dan asal tersebut mengisyaratkan bahwa *ruh* merupakan dimensi jiwa manusia yang bernuansa *ilahiyah*. Implikasinya dalam kehidupan manusia adalah

⁸⁰Ibid., *Paradigma ...*, hlm.140.

aktualisasi potensi luhur batin manusia berupa keinginan mewujudkan nilai-nilai ilahiyah.

ذَٰلِكَ عِلْمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ ﴿٦﴾ الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ ۖ
وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِن طِينٍ ﴿٧﴾ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلَالَةٍ مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ ﴿٨﴾ ثُمَّ
سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ ۖ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ ۚ قَلِيلًا مَّا
تَشْكُرُونَ ﴿٩﴾

6. yang demikian itu ialah Tuhan yang mengetahui yang ghaib dan yang nyata, yang Maha Perkasa lagi Maha Penyayang. 7. yang membuat segala sesuatu yang Dia ciptakan sebaik-baiknya dan yang memulai penciptaan manusia dari tanah. 8. kemudian Dia menjadikan keturunannya dari saripati air yang hina. 9. kemudian Dia menyempurnakan dan meniupkan ke dalamnya ruh (ciptaan)-Nya dan Dia menjadikan bagi kamu pendengaran, penglihatan dan hati; (tetapi) kamu sedikit sekali bersyukur. (QS As-Sajadah ayat 6-9)

Penafsiran ayat-ayat *ruh* dengan pendekatan saintifik telah banyak dilakukan oleh para Ulama' dan sarjana Muslim. Fakhr al-Razi misalnya, ia menafsirkan kata *ruh* sebagai penghidupan pada diri manusia, selain itu *ruh* juga berpengaruh terhadap kesadaran, dan rasa. Sebagai contoh, kebahagiaan dan kesedihan tidak akan bisa dirasakan oleh manusia apabila *ruh* tidak ada. Al-Razi membahas *ruh* pada QS al-Isra': 85 di dalam tafsirnya yang berjudul Mafatih al-Ghayb sebanyak tujuh pembahasan.⁸¹

⁸¹Fakhruddin al-Razi, *Mafatih al-Ghayb* (Beirut: Dar al-Kitab, 2000), 37-40

Selain al-Razi, Muhammad ‘Abduh juga menafsirkan kata *ruh* sebagai jism latif, yaitu suatu yang bergerak dan yang menggerakkan. *Ruh* juga dapat membuat perubahan besar pada kehidupan. Menurutnya, para ulama’ dan sarjana muslim terdahulu belum ada yang peduli dengan pembahasan ilmiah seputar *ruh*, namun ia percaya bahwa akan terungkap suatu yang lebih dahsyat mengenai pembahasan *ruh*.⁸²

Penafsiran seperti ini tak lepas dari perdebatan di kalangan masyarakat akademis. Beberapa ulama’ seperti Sayyid Qutb dalam kitabnya *Fi Zilal al-Qur‘an* berpendapat bahwasannya, ilmu pengetahuan itu mempunyai lapangan, dan ufuk (wilayah). Hal ini dapat dianalisa dan dideteksi oleh manusia namun, *ruh* bukanlah sesuatu yang dapat diuji coba dengan material.⁸³

⁸² Muhammad ‘Abduh, *Tafsir al-Manar* (Kairo: Dar al-manar, 1947)

⁸³ Sayyid Qutb, *Fi Zilal Al-Qur‘an* jilid 11 (terj) As‘ad yasin dkk(Jakarta: Gema Insani, 2006), 133.

BAB III

BIOGRAFI INTELEKTUAL IBNU 'ARABI

1. RIWAYAT HIDUP

Muhammad Ibn Ali Muhammad Ibn al-Arabi al-Ta'i al-Hatimi, dikenal dengan nama singkat Ibnu al-Arabi atau Ibnu Arabi. Dia lahir pada 27 juli 1165 M, bertepatan 17 Ramadhan 560 H, di sebuah kota indah Murcia daerah Mediteranian Costa Blanca, antara Valencia dan Almeria, Andalusia (Spanyol) pada masa pemerintahan muslim Dinasti Muwahiddin (al-Mohad). Jika dirunut dari leluhurnya, kakek dan ayah Ibnu Arabi pernah menduduki jabatan tinggi dalam bidang militer dan administrasi, pada masa pemeritahan Ibnu Mardanish. Keluarga Ibnu Arabi mempunyai hubungan erat dengan orang-orang saleh tertua yang mempunyai garis keturunan Arab Spanyol kala itu, yakni garis bani Ta'i. Ibnu Arabi paling tidak mempunyai 2 (dua) paman yang mengikuti jalan tasawuf (*ascetic*). Perkembangan berikutnya, Ibnu Arabi dikenal sebagai salah satu mahaguru sufi besar atau bahkan terbesar sepanjang zaman. Menurut beberapa sumber, dia merupakan “figur tertinggi dalam pencapaian spiritual manusia”⁸⁴ sehingga memperoleh gelar Syeikh Al Akbar (The Great Master) Pada usia delapan tahun keluarganya pindah ke kota Sevilla, tempat Ibnu Arabi kecil mulai belajar Al Quran, Fiqh, Tafsir, Hadist, Hukum Islam, Adab, Kalam dan Filsafat Skolastik.⁸⁵

⁸⁴(Stephen Hirstenstein, *The Unlimited merciful, the spiritual life and thought of Ibnu Arabi* (Oxford : Anga Publishing, 1999, ix)

⁸⁵ (Izutsu, “Ibnu Arabi” dalam *Encyclopedia of religion*, (ed. Mircea Eliade: 553)

Singkatnya pada usia sangat muda dia menguasai berbagai disiplin Ilmu keagamaan itu. Karena kecerdasannya yang luar biasa, dalam usia belasan tahun ia pernah menjadi *khatib* (sekretaris) beberapa gubernur di sevilla. Di kota ini pula, di usia muda, dia berkenalan dengan Ibnu Rusyd (Averroes) yang ketika itu menjabat sebagai Qadli di kota itu yang tdak lain adalah teman ayahnya. falsafah Ibnu Rusyd kelak banyak mempengaruhi falsafahnya, sungguh pun tidak sama dengan falsafah mistiknya.⁸⁶ Selain sebagai pusat intelektualitas besar, Sevilla juga merupakan pusat tasawuf yang penting. Oleh sebab itu, wajar jika Ibnu Arabi tertarik dengan gaya hidup dan ajaran-ajaran kaum sufi dan kelak menghantarkannya menjadi sufi di usia remaja. Pada sekitar usia tiga puluh tahun (590/1193) Ibnu Arabi berkelana meninggalkan Sevilla menuju wilayah Iberia dan Tunisia untuk pengembangan intelektual dan spiritualnya. Di semenanjung Andalusia dia menjumpai beberapa tokoh sufi terkemuka sambil mulai menulis dan mengomentari karya-karya tasawuf. Dan selama di Tunisia Ibnu Arabi berkunjung dan menemui seorang sufi terkemuka Abdul Aziz al Mahdawi untuk konsultasi masalah-masalah spiritual. Pada tahun 594 H/1198M, Ibnu Arabi pergi ke Fez, Maroko, dan menulis kitab *al-Isra'* kemudian kembali ke Cordova dan sempat menghadiri pemakaman teman sekaligus guru filsafatnya, Ibnu Rusyd.

Tahun 598H/1202M, Ibnu Arabi pergi meninggalkan Andalusia untuk pergi lagi ke Tunisia, Cairo, Yerussalem, dan Mekah untuk menunaikan ibadah haji. Dia tinggal di Mekah selama 2 tahun dan hari-harinya di dekat Ka'bah itu diisi dengan berbagai kegiatan seperti tawaf, membaca al-Quran, dan i'tikaf

⁸⁶(Dewan Redaksi, *Ensiklopedi Islam*, (PT Ichtiar Baru Van Hoeve, Jakarta : 1993, 150).

(menciptakan suasana keruhanian yang syahdu dan membuat kontak antara dia dan yang Maha Ghaib). Di Mekah dia menulis karya-karyanya antara lain : *Taj al Rasail*, *Ruh al-Quds*, dan *Futuh al-Makkiyah*. Di Mekah pula ia menulis buku “*Tarjuman al Asywaq*”, yang merupakan syair-syair yang terinspirasi oleh perjumpaannya dengan seorang wanita cantik, cerdas, solehah, taqwa dan seorang figur wanita ideal yang bernama Ain Syams Nizam. Di kota suci ini juga ia bertemu dengan Majiduddin Ishaq, pemimpin rombongan haji dari Konya dan Malatia (Anatolia, Asia tengah). Untuk selanjutnya Ibnu Arabi mengikuti perjalanan mereka lewat Baghdad dan Mosul sampai Malatia dan berjumpa dengan sultan Konya. Pada tahun berikutnya Ibnu Arabi melakukan perjalanan lagi ke Kairo, Yerusalem dan Mekah untuk kembali menunaikan ibadah haji tahun 606H/1209M dia kembali ke Konya dan Anatolia dan disini pula ia menulis karyanya yang berjudul *Risalatul Anwar*.

Tahun 609-612 H /1211-1215M Ibnu Arabi bermukim di Aleppo dan Damaskus dan sempat mensyarah kitabnya syair *Tarjuman alAsywaq* kedalam tafsiran mistik. Fase terakhir kehidupan Ibnu Arabi adalah bahwa selama 17 tahun akhir kehidupannya ia menetap di Damaskus dibawah perlindungan keluarga Ibnu Zaki hingga akhir hayatnya. Ibnu Zaki sendiri adalah seorang keluarga Qadli setempat dan masih termasuk anggota keluarga Dinasti Ayyubiyah yang sedang berkuasa kala itu. Di Damaskus dia menulis beberapa karya tulis dan membuat sinopsis ajaran-ajarannya. *Fusus al Hikam* ditulis sekitar tahun 627H/1230M. Karya *Fusus al Hikam*, seperti yang disampaikan Ibnu Arabi sendiri merupakan

pengajaran-pengajaran Nabi Muhammad via mimpinya Ibnu Arabi,⁸⁷ menurut beberapa sumber melakukan beberapa kali pernikahan dan mempunyai beberapa anak. Diantara anak-anaknya yang banyak dikenal dalam sejarah adalah 2 orang yaitu: Sa'adin Muhammad dan Imaddudin Abu Abdullah. Ibnu Arabi di akhir hidupnya tidak lagi pernah kembali ke tanah kelahirannya di Andalusia, akan tetapi dihabiskan di Damaskus dan meninggal disana pada 26 Rabiul Awal 638H/ 16 November 1250 M.⁸⁸

2. POKOK-POKOK PEMIKIRAN

Dalam pemikiran filsafat Ibnu Arabi merupakan salah satu dari banyaknya filsuf muslim yang berguru dengan Ibnu Rusyd. Secara ringkas dapat dikemukakan bahwa pemikiran-pemikiran Ibnu 'Arabi mencakup hampir semuapermasalahan yang dibahas dalam filsafat,⁸⁹ tetapi inti pemikirannya terletak pada konsep atau faham Wahdatul-Wujud, yaitu faham yang didasarkan atas keesaan wujud Allah dan alam.⁹⁰ Pembahasan tentang pemikiran-pemikiran Ibnu 'Arabi dalam makalah ini disederhanakan rinciannya menjadi tiga masalah pokok: ketuhanan, alam dan manusia

⁸⁷ (Syafa'atun, Al mirzanah, *When Mystic Masters Meet, Paradigma baru dalam relasi umat Kristiani Muslim*, (Jakarta: Penerbit PT Gramedia Pustaka Utama, 2009: 51-52)

⁸⁸ Mahmud, Abdullah, *Filsafat Mistik Ibnu Arabi Tentang Kesatuan Wujud, Jurnal Risalah*, Vol. 24, No. 2, November 2012: hlm 87.

⁸⁹ Disertasi A. E. Affifi yang sudah diacu sebelumnya barangkali merupakan salah satu acuan yang paling lengkap mengenai pemikiran-pemikiran tokoh Sufi ini.

⁹⁰ Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Syekh Nuruddin Ar-Raniry* (Jakarta: CV Rajawali, cet. I, 1983), hlm. 74..

a) *Pemikiran tentang Ketuhanan*

Sebagai pengantar perlu dikemukakan tentang pendapat Ibnu ‘Arabi mengenai wujud dan kaitannya dengan faham wahdatul-wujud-nya. Menurut Ibnu ‘Arabi, pada hakikatnya wujud itu hanyalah satu, yaitu wujud Allah yang mutlak (al-wujudul-mutlaq) atau wujud yang universal (al-wujudul-kulli), yang merupakan realitas puncak dari semua yang ada.

Namun pengertian wujud dan kemutlakannya itu ternyata tidak definitif. Wujud bisa berarti dalam konsep (al-wujud bil-ma‘nal-masdari) atau sebagai sesuatu yang ada (eksis) atau yang hidup (subsis).⁹¹ Sedangkan kemutlakan wujud itu sendiri bisa mencakup 4 macam pengertian:

- 1) Mutlak dalam arti bahwa wujud itu tidak terbatas pada bentuk khusus apapun, melainkan umum pada semua bentuk;
- 2) Mutlak dalam arti bukan wujud dalam semua bentuk, melainkan wujud yang mentransendensikan semua bentuk;
- 3) Mutlak dalam arti bukan sebagai penyebab (‘illat) dari segala sesuatu, dan ini disebutnya sebagai wujud yang menghidupkan diri sendiri dan mutlak bebas; dan
- 4) Mutlak dalam arti Realitas dari segala realitas (haqiqatul-haqa’iq).

Selain itu Ibnu ‘Arabi sendiri sering menyebut Wujud Mutlak itu sebagai “kebutaan” (al-‘Ama), “Titik Diakritik” (an-Nuqtah), “Pusat Lingkaran” (Markazud-Da’irah), atau metafora-metafora lain yang sulit dipahami.⁹²

⁹¹ A. E. Affifi, *Filsafat Mistis Ibnu ‘Arabi*, terj. Sjahrir Mawi dan Nandi Rahman (Jakarta: Gaya Media Pratama, cet. Ke-1, hlm 13

⁹² Ibid., hlm. 14.

Karena itulah banyak orang tidak mengetahui secara pasti apa yang dimaksud dengan pernyataan Ibnu ‘Arabi bahwa semua wujud itu adalah satu dan merupakan kesatuan mutlak. Yang jelas, dalam bukunya *Fususul-Hikam* dia menyatakan:

“Kalaulah itu bukan karena penetrasi Tuhan, dengan melalui bentuknya, di dalam semua eksistensi, maka dunia ini mungkin tidak ada, persis seperti kalaulah itu bukan karena realitas-realitas universal yang dapat dipahami (al-Haqa’iqul-Ma‘qulatul-Kulliyyah), maka tentu tidak akan ada prediksi-prediksi (ahkam) tentang objek-objek yang eksternal”.⁹³

Jadi menurut Ibnu ‘Arabi semua yang kita ketahui hanya mempunyai eksistensi terbatas dan ini tidak mungkin berasal dari dirinya sendiri. Karena itu mesti ada Eksistensi Absolut yang menjadi sumber dari semua eksistensi yang terbatas, dan Eksistensi Absolut itu tidak lain adalah Tuhan (Allah).

Perlu ditambahkan bahwa menurut Ibnu ‘Arabi, wujud dan eksistensi itu mempunyai pengertian yang berbeda satu sama lain. Eksistensi adalah species dari wujud. Segala sesuatu yang mempunyai wujud bisa dikatakan mempunyai eksistensi bila ia dimanifestasikan dalam salah satu di antara 4 tahapan atau tingkatan (‘awalim atau maratib) wujud, yaitu (i) wujud di dunia eksternal (wujudusy-syai’ fi ‘ainih), (ii) wujud berakal (wujudusy-syai’ fil-‘ilm), (iii) wujud sesuatu dalam ucapan (wujudusy-syai’ fil-alfaz), dan (iv) wujud sesuatu dalam tulisan (wujudusy-syai’ fir-rusum).⁹⁴

⁹³ Ibid., hlm. 15.

⁹⁴ Ibid., hlm. 20.

Menurut Ibnu ‘Arabi segala sesuatu yang mempunyai wujud, baik yang sementara maupun yang abadi, harus ada di dalam salah satu di antara empat tahapan tersebut. Bila tidak, maka ia bukan wujud. Tetapi di sini Ibnu ‘Arabi memberikan definisi yang membingungkan. Menurut rumusannya, bukan-wujud adalah:

- 1) Sesuatu yang tidak mempunyai eksistensi dalam salah satu tingkatan wujud, atau non-eksistensi murni (al-‘adamul-mahd); atau
- 2) Sesuatu yang ada dalam satu tingkatan wujud tetapi tidak ada dalam tingkatan lainnya; dan ini bisa berupa: (a) sesuatu yang hanya ada dalam pikiran sebagai ide atau konsep dan tidak mungkin ada dalam dunia eksternal; dan (b) sesuatu yang mungkin ada atau bahkan merupakan eksistensi, tetapi sebenarnya tidak ada di dunia eksternal.⁹⁵

Mengenai Tuhan atau Allah, Ibnu ‘Arabi menyatakan bahwa Dia bukanlah Allah dalam agama yang oleh orang-orang dibayangkan menurut keinginan-keinginan mereka dan dari segi pahala dan siksa di akhirat nanti. Allah berada di atas semua itu dan bagaimana Dia sebenarnya, menurut pendapatnya, hanya dapat diketahui oleh orang Sufi pada puncak pengalaman spiritualnya.⁹⁶

Akan tetapi Allah atau Wujud Mutlak itu ber-tajalli atau menampilkan diri dalam tiga martabat:

⁹⁵ Ibid., hlm. 20 dan 23

⁹⁶ C. A. Qadir, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam*, terj. Hasan Basari (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, Ed. I, 1988), hlm. 109.

- a) Martabat Ahadiyyah (Zatiyyah). Pada tingkatan ini wujud Allah merupakan Zat Mutlak dan mujarrad, tidak bernama dan tidak bersifat; karena itu Dia tidak dapat dipahami atau dikhayalkan.
- b) Martabat Wahidiyyah, Tajalli Zat atau Faid Aqdas (limpahan yang terkudus) di mana Allah melimpah melalui sifat dan asma'-Nya. Zat tersebut disebut Allah, Pengumpul atau Pengikat Sifat-sifat dan Asma' yang Sempurna (al-Asma'ul-Husna). Di sini Ibnu 'Arabi, sebagaimana mazhab Mu'tazilah, mengidentikkan sifat dan asma' ini dengan zat Allah ('ainuz-zat) tetapi, pada saat yang sama, berbeda dengan Mu'tazilah, karena dia menyebut sifat dan asma' ini sebagai hakikat alam empirik (a'yanus-sabitah), yang juga disebutnya sebagai proses ta'ayyunul-awwal (kenyataan pertama) yang berupa wujud potensial.
- c) Martabat Tajalli Syuhudi atau Faid Muqaddas (limpahan kudus), yang juga disebutnya sebagai ta'ayyunus-sani (kenyataan kedua). Pada tingkatan ini Allah ber-tajalli melalui asma' dan sifat-Nya dalam kenyataan empirik atau kenyataan aktual; dan ini terjadi melalui firman-Nya dalam QS. 36:82 yang berbunyi "Kun" (Jadilah!).⁹⁷

b) Pemikiran tentang Alam

Dari uraian terdahulu dapat diketahui bahwa alam semesta, meskipun merupakan ciptaan Allah, adalah manifestasi (mazhar) dari asma' dan sifat-sifat Allah yang ber-tajalli di dalamnya. Dan ini merupakan proses yang berjalan secara terus-menerus tanpa kesudahan melalui firman-Nya, "Kun" (Jadilah!).

⁹⁷ Ahmad Daudy, *ibid.*, hlm. 74-5.

Mengenai alam ini, Ibnu ‘Arabi membedakannya dalam 4 macam, yaitu (1) alam jabarut, di mana ditempatkan sabda Ilahi dan daya *ruhani*, (2) alam misal, tempat terjadinya eksistensialisme, sebagai lapisan yang diraih oleh himmah dan doa-doa para wali agar energi *ruhani* mereka bebas dan mengubah kemungkinan menjadi keberadaan yang aktual, (3) alam malakut, dunia malaikat, (4) nasut, atau alam manusia.⁹⁸

Namun, meskipun terdapat 4 macam alam tersebut, menurut Ibnu ‘Arabi, kesemuanya berasal dari apa yang disebutnya Haqiqah Muhammadiyyah, yaitu akal ilahi yang merupakan wadah ber-tajalli-nya Allah untuk pertama kalinya pada tingkat atau tahapan Ahadiyyah. Dan istilah ini sama dengan Akal Pertama menurut para filosof, Pencipta Pertama (Al-Mubdi’ul-Awwal) menurut Syi‘ah Isma‘iliyyah, atau Akal Universal menurut Plotinus. Ibnu ‘Arabi mengambilalih istilah-istilah tersebut dan mengubahnya menjadi Ummul-Kitab, Al-Qalamul-A‘la, Nurul-Muhammadi dan Haqiqah Muhammadiyyah; dan semuanya itu disebutnya sebagai Ta‘ayyunul-Kulliyyah.⁹⁹

Akan tetapi dalam hal ini rupanya Ibnu ‘Arabi mengikuti kedua pendapat dan pengertian tersebut sama seperti Al-Hallaj, pendahulunya, yang juga berpendapat bahwa Haqiqah Muhammadiyyah itu ada dua macam: (1) nur yang pertama, yang telah ada sebelum adanya alam, dan (2) Nabi Muhammad saw. sendiri. Pendapat kembar seperti ini juga dikenal di kalangan Syi‘ah, baik Imamiyyah maupun Isma‘iliyyah. Pendapat ini juga ada kemiripannya dengan pendapat kalangan Neoplatonis serta para filosof Yahudi dan Kristen. Oleh karena

⁹⁸Ibid.

⁹⁹Ibrahim Hilal, *At-Tasawwuful-Islami bainad-Din wal-Falsafah* (Qahirah: Darun-Nahdatil-‘Arabiyyah, 1979), hlm. 214.

itu, sebagaimana dikatakan oleh Ibrahim Hilal, dalam hal ini Ibnu ‘Arabi mengambil dua sumber sekaligus: kalangan Sufi dan filosof Muslim dan kalangan filosof bukan-Muslim.¹⁰⁰ Mengenai hal ini akan disinggung lagi dalam pembicaraan tentang pemikiran Ibnu ‘Arabi tentang manusia.

Seperti sudah dikemukakan sebelumnya, terciptanya alam ini didorong oleh kehendak Ilahi yang ingin melihat diri-Nya yang Mutlak melalui berbagai bentuk empirik yang terbatas, atau karena kerinduan-Nya dalam kesendirian-Nya, meminjam kata-kata Annemarie Schimmel. Akan tetapi karena alam empirik ini berada dalam wujud yang terpecah-pecah, maka tajalli asma’ dan sifat-sifat Allah itu tidak dapat tertampung *seluruhnya*. Menurut Ahmad Daudy, alam ini ibarat cermin yang belum diasah dan merupakan badan tanpa *ruh*, sehingga Tuhan tidak dapat melihat diri-Nya dalam wujud yang sempurna dan menyeluruh. Karena itu diperlukan cermin lain yang dapat menampung citra Allah itu secara sempurna, dan cermin itu tiada lain adalah manusia; sebab manusialah yang dapat menampung sifat-sifat jamal dan jalal-Nya.¹⁰¹

c) *Pemikiran tentang Manusia*

Mengenai manusia, Ibnu ‘Arabi berpendapat bahwa manusia yang dapat menjadi tempat tajalli Allah bukanlah sembarang manusia melainkan Manusia Sempurna (Insan Kamil), yaitu manusia yang telah mencapai tingkatan tertinggi dalam martabat kemanusiaannya, yang dalam dirinya terdapat Haqiqah Muhammadiyyah atau Nur Muhammad. Menurut Ibnu ‘Arabi, Nur atau *Ruh*

¹⁰⁰ Ibid., hlm. 216-7

¹⁰¹ Ahmad Daudy, *ibid.*, hlm. 78-9.

Muhammad merupakan tajalli Ilahi yang paling sempurna dan ia dicipta sebelum alam ini. Ia mempunyai dua jalur hubungan atau fungsi:

- (1) dengan alam sebagai asas penciptaan alam atau logos dan
- (2) dengan manusia sebagai hakikat manusia, yaitu manusia sempurna (Insan Kamil).¹⁰²

Dengan demikian Haqiqah Muhammadiyyah atau Nur Muhammad itu¹⁰³ merupakan cikal bakal dan yang sekaligus menjelma dalam alam semesta, disamping memanifestasikan dirinya dalam manusia. Atau dengan perkataan lain, bahwa alam semesta sebagai makrokosmos dan manusia sebagai mikrokosmos sama-sama berasal dari Haqiqah Muhammadiyyah atau logos tersebut.

Dalam kaitan ini Seyyed Hossein Nasr menyatakan: "Since the universe is the "body" of the logos, and since the Logos also manifests itself microcosmically in man, the gnostic gains greater intimacy with the universe, the more he becomes integrated into the luminous source of his own being. In principle, the body of man is microcosm contains in miniature the universe, viewed as the macrocosm. Moreover, the Principle which lies at the center of man's being is that same Intellect [Logos] "out of which all things are made." That is why the gnostics believe that the best way to know Nature in its essence, rather in the details, in the purification of one's self until one's being

¹⁰² Ibid., hlm. 186.

¹⁰³ Ibnu 'Arabi mempergunakan tidak kurang dari 22 macam istilah untuk menggambarkan Haqiqah Muhammadiyyah ini, 18 macam di antaranya disebutkan oleh Affifi dalam diserasinya. Lihat Affifi, *ibid.*, hlm. 99-100.

becomes illuminated by the Intellect. Having thus reached the center, the gnostic has, in principle, the knowledge of all things”.¹⁰⁴

Dari kutipan tersebut terlihat jelas bahwa manusia dan alam semesta berasal dari Haqiqah Muhammadiyyah atau Logos yang sama, dan bahkan manusia merupakan miniatur dari alam semesta itu, sehingga cara yang terbaik untuk mengetahui alam semesta adalah menyucikan jiwa sehingga wujudnya dipersatukan oleh Logos tersebut. Dari kutipan tersebut juga dapat ditarik kesimpulan lain bahwa Haqiqah Muhammadiyyah tidak identik dengan pribadi Nabi Muhammad saw., walaupun diakui bahwa beliau, dilihat dari sisi hakikatnya, adalah juga Logos itu. Selain itu, beliau juga diakui sebagai Manusia Sempurna (Insan Kamil) yang par excellence, sebagai khatamun-nabiyyin, dan karena itu menyatu dalam dirinya semua aspek kenabian.¹⁰⁵ Dengan perkataan lain, selain diakui sebagai Logos yang menjadi asas penciptaan alam dan manusia, Nabi Muhammad saw, juga diakui sebagai Insan Kamil yang maha sempurna.

Mengenai nabi-nabi selain Muhammad saw., oleh Ibnu ‘Arabi melalui konsep Haqiqah Muhammadiyyah yang kemudian diikuti oleh al-Jilli, juga dikatakan sebagai aspek-aspek dari logos universal yang sama, yaitu Haqiqah Muhammadiyyah itu. Bahkan lebih dari itu, setiap pendiri agama dan kemajemukan agama-agama itu sendiri juga diakui sebagai hasil langsung dari kekayaan Wujud Allah yang tidak terhingga.¹⁰⁶ Itulah yang dikenal dengan ajaran

¹⁰⁴ S. H. Nasr, *Science and Civilization in Islam* (New York Toronto, & London: New American Library, 1st printing, 1970), hlm. 339.

¹⁰⁵ Ibid., hlm. 340.

¹⁰⁶ Nasr, *Tasawuf ...*, ibid., hlm. 176-7.

tentang keuniversalan wahyu atau Transcendent Unity of Religions [Wahdatul-Adyan].

Dalam *Futuhatul-Makkiyyah* Ibnu ‘Arabi menyatakan:

“Ketahuilah bahwa ketika Tuhan Yang Maha Mulia mencipta makhluk-makhluk Dia mencipta mereka bermacam jenis dan pada setiap jenis makhluk Dia letakkan yang paling baik dan paling terpilih di antara yang terbaik. Inilah orang-orang mu’min. Dan Dia memilih di antara sekalian orang mu’min itu orang-orang terpilih, yaitu wali-wali, dan dari yang terpilih ini Dia pilih yang inti-inti. Inilah Nabi-nabi (anbiya’). Dan dari inti-inti ini Dia pilih bagian yang paling baik dan merekalah nabi-nabi yang membawa Hukum Ilahi. ...”¹⁰⁷

Dari kutipan tersebut terlihat bahwa menurut Ibnu ‘Arabi, para wali berada dalam kedudukan yang setingkat dengan para nabi dan, tentunya, termasuk dengan Nabi Muhammad saw. sendiri. Karena itu cukup mengherankan bila, seperti sudah dikemukakan sebelumnya, tiba-tiba Ibnu ‘Arabi berpendapat bahwa Nabi Muhammad saw. juga merupakan Logos atau Haqiqah Muihammadiyah yang merupakan asas penciptaan dan karena itu lebih tinggi daripada para wali. Barangkali di sini terselip kekhawatiran atau bahkan ketidakberanian Ibnu ‘Arabi untuk menghadapi tantangan atau serangan umat Muslim, bila Nabi Muhammad saw. hanya ditempatkan sejajar dengan atau bahkan termasuk di antara para wali.

Dalam buku yang sama, Ibnu ‘Arabi juga menyebut adanya tingkatan-tingkatan wali yang secara berurutan dari atas ke bawah sebagai berikut: qutb,

¹⁰⁷ Ibid., hlm. 176.

ghaus atau imam dalam tradisi Syi'ah, nuqaba', autad, abrar, abdal dan akhyar. Bahkan dia mengatakan bahwa ada tujuh orang abdal yang masing-masing akan muncul setiap tujuh musim.¹⁰⁸

Dari kutipan-kutipan di atas jelaslah bahwa, meskipun siklus kenabian yang membawa Hukum Ilahi telah berakhir dengan lahirnya Nabi Muhammad saw., nabi-nabi lain dan wali-wali dengan berbagai tingkatannya, menurut Ibnu 'Arabi, masih akan tetap ada.

Satu hal yang menarik untuk diungkapkan dalam kaitannya dengan pemikiran Ibnu 'Arabi tentang manusia adalah penilaiannya tentang perempuan. Dia tidak hanya menyatakan bahwa cinta perempuan merupakan milik kesempurnaan ma'rifat, karena merupakan warisan dari Nabi Muhammad saw. dan bersifat ilahi, tetapi juga menganggap perempuan sebagai pengungkapan rahasia Allah yang Maha Penyayang dan sekaligus, dengannya, dia memberi corak feminin kepada Allah. Dalam hal ini, sebagaimana diungkapkan oleh Jalaluddin ar-Rumi dalam *Masnawi*-nya, Ibnu 'Arabi menyatakan:

“Allah tidak bisa dilihat terlepas dari benda. Ia kelihatan lebih nyata pada benda manusia daripada benda-benda lain, dan kelihatan lebih sempurna lagi pada wanita daripada pada pria. ... Tuhan yang terwujud dalam bentuk wanita adalah penyebab dengan kekuasaan untuk melaksanakan pengaruh sepenuhnya atas jiwa manusia dan menyebabkan manusia sepenuhnya menurut dan menghamba Diri-Nya sendiri, dan Ia pun sebagai penerima akibat karena sejauh Ia tampil dalam bentuk wanita Ia pun berada dalam penguasaan manusia dan harus menurut

¹⁰⁸ Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam*, terj. Sapardi Djoko Damono, et. el. (Jakarta: Pustaka Firdaus, cet. Ke-1, 1986), hlm. 204.

perintahnya. Jadi, melihat Tuhan dalam arti wanita berarti melihat-Nya dalam kedua segi ini, dan pandangan semacam itu lebih sempurna dibandingkan dengan melihat-Nya dalam segala bentuk lain yang merupakan perwujudan-Nya”.¹⁰⁹

Karena itu Ibnu ‘Arabi tanpa ragu-ragu mengakui bahwa ada kemungkinan perempuan terdapat di antara para abdal yang berjumlah empat puluh atau tujuh dalam peringkat para wali itu.¹¹⁰ Barangkali pendapatnya ini ada benarnya juga sebab, seperti dikatakan oleh Margaret Smith dalam bukunya, *Rabi‘a the Mystic and her Fellow-Saints in Islam* (1928), wali pertama dalam Islam adalah seorang perempuan, yaitu Rabi‘ah al-Adawiyyah.¹¹¹

3. KARYA-KARYA

Sejumlah besar karya yang ditulis oleh Ibnu Arabi terlihat sebagai bukti yang hampir memadai dari inspirasi “supranatural” karya-karya tersebut. Berbagai sumber tradisional telah menghubungkan ratusan karya yang sejumlah besarnya masih ada. Kebanyakan dari karya-karya masih berupa manuskrip di berbagai perpustakaan dunia Islam dan Eropa.¹¹² Karya-karya ini mulai dari risalah-risalah pendek dan beberapa halaman surat hingga *futuhat* yang monumental. Dari catatan metafisik yang abstrak hingga puisi-puisi Sufi, di mana aspek yang diketahui dari gnosis tampil dalam bahasa cinta. Pokok dalam persoalan dalam

¹⁰⁹ Ibid., hlm. 448-9..

¹¹⁰ Ibid., hlm. 449

¹¹¹ Ibid., hlm. 442.

¹¹² Sarjana syiria osma yahya sedang melakukan penelitian intensif tentang karya-karya Ibnu‘Arabi selama beberapa tahun dan telah melahirkan temuan-temuan sangat penting di beberapa perpustakaan Turki. Bukunya yang kemudian terbit *L’ Histoire et la Classification des oeuvres d’Ibn ‘Arabi* yang akan sangat berharga dalam membuka pandangan atas persoalan yang selama ini masih kabur.

karya-karya ini juga sangat beragam, meliputi metafisika, kosmologi, psikologi, tafsir al-Qur'an dan hampir setiap bidang pengetahuan lain, semuanya didekati dengan tujuan menerangi makna batinnya.¹¹³

Karya Ibnu 'Arabi yang luas dan paling ensiklopedik adalah *Futuh al-Makkiyah*. Buku ini terdiri atas 560 bab, yang berbicara tentang prinsip-prinsip metafisika, beragam sains sakral dan juga pengalaman spiritual Muhy al-Din (Ibnu 'Arabi) sendiri. Ia merupakan ringkasan yang sesungguhnya dari ilmu-ilmu esoterik dalam islam yang keluasan dan kedalamannya melampaui jenis karya apa pun yang pernah disusun sebelumnya atau sejak saat itu. Ibnu "arabi lebih dari satu kali menyatakan dalam karya itu, bahwa buku tersebut ditulis di bawah inspirasi Ilahi [tuntunan *ilham*], misalnya ketika ia mengatakan: "Ketahuilah bahwa komposisi bab-ba Futuhat bukan merupakan hasil pilahan bebas dari peran saya atay juga refleksi yang disengaja. Hakikatnya, Allah mendehtekan kepada saya segala yang telah saya tulis melalui malaikat pembawa ilham".¹¹⁴

Disamping berisi doktrin-doktrin sufisme, juga banyak yang berupa kehidupan dan pesan-pesan kaum sufi yang lebih awal, Futuhat mengandung doktrin-doktrin kosmologis yang berasal dari sumber Hermetik dan Neoplatonik yang dimasukkan ke dalam metafisika Sufi. Selain itu juga meliputi ilmu-ilmu esoterik seperti, *Jafr*, simbolisme alkemik dan astrologis,¹¹⁵ dan praktis mencakup

¹¹³Sayyed Hossein Nasr, *tiga mazhab utama filsafat islam*, Jogjakarta, IRCiSoD, 2014, hlm.177.

¹¹⁴Al-Sha'rani, *Kitab al-Yawaqit* (Cairo, 1305), didasarkan pada bab 89 dan 3348 dari futuh. Lihat H. corbin, *L'Imagination createice...*, hlm.59, yang dalam bagian ini dan bagian lainnya tentang bagaimna karya itu diterima melalui ilham diterjemahkan dari baha Ibnu'Arabi sendiri.

¹¹⁵Dalam kaitan ini, lihat T. Burckhardt, *Die Alchemie* (Olten, Switzerland, 1960) dan bukunya *Clespirituelle de l'astrologie musulmane d'apres Mhoyiddin ibn Arabi* (paris, 1950),

segala hal lain dari sifat esoterik yang dalam satu dan lain hal telah mendapatkan tempat dalam skema islam tentang segala sesuatu. Jadi ia serta merta menjadi buku rujukan utama ilmu-ilmu sakral (*sacred sciences*) dalam islam. Tiap babnya telah dikaji dan direnungkan oleh generasi-generasi sufi yang telah menlis banyak risalah, yang pada dasarnya merupakan komentar dan ulasan atas bagian-bagian yang bertenun menjadi permadani besar Futuhat.¹¹⁶



yang menampilkan bagaimana ilmu-ilmu kosmologis Aleksandrian tergabung ke dalam perspektif gnosis ilmi dan bagaimana Semesta tempat kaum muslim hidup juga turut ambil bagian dalam Wahyu dan menjadi “terislamkan”.

¹¹⁶Sayyed Hossein Nasr, *tiga mazhab utama filsafat islam*, Jogjakarta, IRCiSoD, 2014, hlm.178.

BAB IV

ANALISIS EKSISTENSI *RUH* DALAM PERSPEKTIF IBNU ‘ARABI

A. Eksistensi *ruh* menurut Ibnu ‘Arabi

Pemahaman tentang jiwa dan ruh pada manusia tentu mengajak kita kembali ke pemikiran beberapa tokoh filsafat. Seperti halnya plato yang banyak menghabiskan waktunya melakukan penelitian tentang jiwa. Dan bahkan juga Socrates yang mencurahkan seluruh pemikirannya untuk mengetahui kemisterian jiwa dan ruh. Filsuf yunani yang sering membicarakan jiwa dan ruh yakni Socrates, Aristoteles, dan Plato. Socrates misalnya pada abad ke-5 mengatakan bahwa sesungguhnya jiwa adalah intisari roh, dan sesungguhnya jiwa manusia adalah jiwa yang kedudukannya tertinggi. Sedangkan Aristoteles pada abad ke-4 mengatakan bahwa jiwa adalah esensi manusia, pemikiran, dan keistimewaannya. Dan juga Plato mengatakan bahwa jiwa berada diantara dua dunia yakni alam luhur dan alam bawah, yang mana didalam alam luhur tersebut terdiri dari kebaikan dan keutamaan, sedangkan di alam bawah terdiri dari syahwat dan kejelekan dan juga Plato mengatakan bahwa Sesungguhnya hikmah adalah jiwa tertinggi yang berakal. Demikianlah perkataan filsuf yunani seputar jiwa dan ruh.

Ibnu ‘Arabi memberikan keterangan tentang *ruh-ruh* tersebut dalam *Futuhat*:

Ketika Allah mempersiapkan bentuk-bentuk didunia ini, maka terjadilah *ruh* universal, seperti pena dan tangan kanan (dalam perumpamaan sebelumnya) serta *ruh-ruh* masing-masing, seperti tinta dalam pena, dan bentuk-bentuk seperti huruf-huruf di papan tulis, artinya bila *ruh* universal mengeluarkan nafasnya diatas bentuk-bentuk dunia, maka *ruh-ruh* itu muncul, masing-masing menurut bentuk yang dijiwainya...”Tidak ada satu mahlukpun yang tidak dijiwai oleh *ruh*, sekalipun dalam sementara mahluk *ruh* itu dapat mengamati, dalam sementara mahluk lain tidak.¹¹⁷

¹¹⁷Ibnu ‘Arabi, *Futuhat*, j. III, hlm. 15. Dikutip dari P. J. Zoetmulder, *Manunggaling Kawulo Gusti*, hlm. 65.

Alam semesta yang didalamnya termasuk manusia, dengan demikian dalam pandangan Ibnu ‘Arabi diciptakan menurut bentuk Tuhan. Tuhan dan kosmos sama-sama menunjukkan segala sesuatu di dalam realitas, sementara masing-masing adalah gambar cermin dari yang lain. Oleh karena itu, setiap nama Tuhan menemukan wadah *tajalli* di dalam makrokosmos. Sebagaimana dikatakan Ibnu ‘Arabi, kosmos adalah jumlah keseluruhan sifat-sifat dan sekaligus efek nama-nama Tuhan. Perbedaan fundamental antara Tuhan dan *seluruh* alam semesta adalah bahwa Tuhan eksis karena Esensi-Nya dan tidak membutuhkan kosmos, sementara jagat raya tidak memiliki eksistensi di dalam esensinya dan semuanya membutuhkan Tuhan. Sebagaimana kita jumpai pada bab sebelumnya, kita hanya dapat berbicara tentang wujud kosmos dari sisi tertentu, bukan dari berbagai seginya. Kosmos ada hanya dalam batas-batas tertentu, kebanyakan berupa refleksi yang bisa disebut eksis dalam sebuah cermin. Namun Tuhan tidak dapat tidak ada, yang dapat dikatakan bahwa wujud merupakan milikNya semata, atau katakanlah, wujud adalah Dia dan Dia adalah wujud.¹¹⁸

Pada dasarnya, manusia dan kosmos adalah serupa, bahwa masing-masing diciptakan menurut bentuk Tuhan. Namun kosmos mencerminkan nama-nama Tuhan secara berbeda (*tafshil*). Akibatnya, setiap dan masing-masing nama Tuhan menampilkan sifat-sifat dan efeknya di dalam kosmos dengan tunggal atau pada berbagai kombinasi dengan nama-nama atau kelompok nama lain. Oleh karena itu, dalam totalitas ruang dan waktunya, kosmos menampilkan panorama kemungkinan eksistensial yang sangat luas. Sebaliknya, manusia menunjukkan

¹¹⁸ William C. Chittick, *Dunia Imajinal Ibnu ‘Arabi*, hlm. 58-59

sifat dan efek semua nama Tuhan tersebut relatif dengan mode yang tidak variatif (*ijmal*). Sifat-sifat dari semua nama tersebut terkumpul bersama dan terpusat di dalam setiap diri mereka. Tuhan menciptakan kosmos menurut segi keberagaman namaNya, sebaliknya Dia menciptakan manusia menurut kesatuan nama-Nya, adalah fakta bahwa masing-masing dan setiap nama merujuk kepada Realitas tunggal. Dari segi lahir, jasad manusia merupakan miniatur alam semesta (*al-Kawn al-Jami'*), sedangkan dari segi batin manusia merupakan citra Tuhan.¹¹⁹ Ibnu 'Arabi sering mengekspresikan ide tersebut dengan menggunakan istilah “dunia kecil” dan “dunia besar”. Yaitu, mikrokosmos dan makrokosmos. Umumnya, dia menggambarkan “manusia kecil” atau mikrokosmos untuk manusia dan “manusia besar” atau makrokosmos untuk alam semesta.

Karena manusia adalah bagian dari kosmos, maka kosmos bukanlah bentuk Tuhan yang lengkap tanpa manusia. Akan tetapi, mikrokosmos dan makrokosmos berada pada kutub yang sama. Makrokosmos, dalam penyebarannya yang tak terbatas, adalah tidak sadar dan pasif. Namun mikrokosmos, melalui terpusatnya semua atribut Tuhan secara intens, adalah sadar dan aktif. Manusia mengenal kosmos dan dapat membentuknya menurut tujuan mereka, namun kosmos tidak mengetahui manusia dan tidak dapat membentuk mereka sepanjang kosmos merupakan instrument pasif didalam kekuasaan Tuhan.¹²⁰

Fakta bahwa mikrokosmos mendominasi makrokosmos menyebabkan Ibnu 'Arabi menulis pada permulaan *Fushus al-Hikam* bahwa manusia adalah

¹¹⁹ Yusril Ali, *Manusia Citra Ilahi*, hlm. 79.

¹²⁰ Sebagaimana dikutip oleh William C. Chittick dalam *Dunia Imajinal Ibnu 'Arabi*, hlm. 60.

*ruh*kosmos, sementara itu kosmos tanpa manusia laksana tubuh yang proporsional dan sangat seimbang, siap dan menunggu Tuhan meniupkan *ruh*-Nya kepadanya, namun tetap tak bernyawa sepanjang manusia tidak datang. Demikian pula, Ibnu ‘Arabi menulis dalam *Futuhāt* sebagai berikut:

Seluruh kosmos adalah diferensiasi Adam, sementara Adam merupakan buku yang sangat komprehensif. Dalam kaitannya dengan kosmos, dia seperti *ruh* dalam hubungannya dengan tubuh. Karena membawa semua ini bersama-sama, maka kosmos merupakan “manusia besar”, selama manusia di dalamnya. Namun jika kalian melihat kosmos sendirian, tanpa manusia di dalamnya, kalian akan menemukannya seperti tubuh yang berbentuk tanpa *ruh*. Kesempurnaan kosmos karena kehadiran manusia, bagaikan kesempurnaan tubuh karena *ruh*. Manusia “dimasukkan ke dalam” tubuh kosmos, sehingga dia merupakan tujuan dari kosmos. (II 67. 28).¹²¹

Dengan demikian, manusia adalah realitas batiniah dari kosmos, sementara kosmos adalah bentuk manifes manusia dan, karena hubungan yang organik antara manusia dan kosmos, Ibnu ‘Arabi menyebut manusia sempurna dengan “Pilar” kosmos. Tanpa mereka, kosmos akan runtuh dan mati, inilah yang juga akan terjadi di hari akhir ketika manusia sempurna yang terakhir terpisah dari dunia ini.

Bagaimana pun juga Ibnu ‘Arabi adalah sufi pertama yang memberikan kita teori tentang jiwa manusia. Hallaj, seperti yang pernah kita lihat dalam kaitannya dengan masalah *Lahut* dan *Nasut*,¹²² adalah sufi pertama yang memandang jiwa sebagai komponen dari dua sifat manusia. Sebenarnya jauh sebelum itu, kata

¹²¹ Ibid....

¹²² A. E. Affifi, *Filsafat Mistis Ibnu ‘Arabi*, terj. Sjahrir Mawi dan Nandi Rahman (Jakarta: Gaya Media Pratama, cet. Ke-1, hlm 167.

Massignon, bahwa jiwa Hallaj itu telah didefinisikan sebagai “jiwa rasional” dari kaum filosof (yakni ketika para pemikir muslim telah mengasimilasikan sistem-sistem Neo-Platonisme dan Yunani ke dalam filsafat mereka), dan akhirnya muncul dalam bentuk klasik seperti yang digambarkan oleh orang-orang seperti Ibnu Arabi dan Ghazali.

Mengikuti secara garis besar filosofi Peripatetiks, Ibnu ‘Arabi mengenal tiga unsur yang terdapat dalam diri manusia, yang disebutnya tubuh, jiwa (soul) dan *ruh* (spirit). Seperti halnya Aristoteles, ia membicarakan tiga jiwa, atau tiga aspek dari satu jiwa: jiwa vegetatif, jiwa hewan, dan jiwa rasional. Tapi ia berbeda dari Aristoteles oleh karena ia tidak mengidentifikasikan jiwa rasional sebagai intelek (“organ” dari alasan diskursif). Ia gambarkan tubuh sebagai bentuk material yang punya ruang dan waktu dan yang mudah hancur dan mudah berubah. Tubuh ini adalah “ragam” partikular dari “Tubuh Universal” (*al jism al kulli*) atau suatu “mode” partikular dari atribut luas (Attribute of Extension) sebagaimana yang digambarkan oleh Spinoza. Sebaliknya, jiwa digambarkan olehnya sebagai prinsip vital kehidupan hewan didalam organisme manusia. Jiwa ini adalah “mode” partikular dari Jiwa Universal (*al nafs al kulliyah*). Dan akhirnya, ia gambarkan “*ruh*” sebagai prinsip rasional, tujuan tunggalnya adalah untuk mencari pengetahuan sejati. Ia adalah “mode” dari sebab universal (*al’aql al kulli*) atau suatu “mode” partikular dari atribut pemikiran (Attribute of Thought) sebagaimana yang dikatakan Spinoza.

Ketika Ibnu ‘Arabi “jiwa” tanpa kualifikasi, biasanya ia maksudkan jiwa rasional; kalau tidak, ia beri keterangan “vegetatif”, atau “hewan” atau “rasional”

menurut nya fungsi utama dari jiwa vegetatif adalah untuk mencari makanan dan mengasimilasikannya menjadi organisme. Jiwa itu punya empat “kekuatan” : (a) penarik (*Jadhb*) (b) penahan/retensi (*mask*), (c) pencernaan (*hadm*) dan (d) pengusiran (*daf*).¹²³ Jiwa hewan oleh Ibnu ‘Arabi dipandang sebagai uap yang sangat halus yang berada dalam hati (hati fisik). Ia berbentuk materi dan di jumpai didalam semua binatang termasuk manusia. Sedangkan jiwa rasional, menurut Ibnu ‘Arabi, merupakan *ruh* murni (pure spirit). Ia pada dasarnya “kognisan” dan dilahirkan murni dan bebas dari semua dosa. Apa yang disebut berdosa adalah diakibatkan oleh konflik yang timbul diantara jiwa rasional dengan tubuh manusia. Jiwa rasional tidak dapat hancur, abadi dan tanpa akhir. Walaupun Ibnu ‘Arabi percaya kepada ketidakmaterialan dan ketidakhancuran dari jiwa, seperti halnya Ibnu Rusd, Ia tidak menyatakan *impersonal immortality* nya, walaupun sistem umumnya sebagai suatu bentuk Pantheisme Idealistik mengimplikasikan demikian. “setelah kematian”, katanya, Tuhan membuatkan bagi jiwa itu ‘kendaraan” (markab) yang sifat-sifatnya sama dengan yang di dunia untuk mengangkut jiwa tersebut. Tapi, apabila Ibnu ‘Arabi benar-benar konsisten, maka hal ini haruslah di pahami secara metaforik. *Markab* adalah kata lain untuk keadaan dimana jiwa itu akan menduduki tempatnya pada saat kembali nya ia kepada Jiwa Universal, yakni suatu keadaan dimana ia secara absolut atau hanya sebagian bebas dari batasan-batasan dan asosiasi-asosiasi materi.

Adapun hubungan antara tiga jiwa, apakah ketiga jiwa, vegetatif, hewan, dan rasional itu pada akhirnya satu jiwa ataukah berbeda menurut pandangan Ibnu

¹²³ Lihat *Fut.* III, hlm. 313-315.

‘Arabi ia jelas berpendapat bahwa jiwa-jiwa vegetatif dan hewan adalah tubuh itu sendiri. Keduanya berfungsi melalui tubuh itu sendiri, dan mengantungkan eksistensi dasar mereka pada tubuh itu, tapi hubungan diantara spirit (*ruh*) dengan tubuh itu sama sekali tidak jelas. Begitu kita mulai membicarakan masalah ini dalam hubungannya teori Ibnu ‘Arabi yang lebih luas lagi tentang natur dari realitas sebagai suatu keseluruhan, maka kesulitan-kesulitan ganjil muncul, kesulitan-kesulitan yang nampaknya menyulitkan Ibnu ‘Arabi sendiri. Dalam menghadapi hal ini ia nampaknya, walaupun kecenderungan monistiknya yang kuat, merupakan seorang dualis dalam memandang *ruh* (spirit) dan tubuh. Jiwa rasional katanya, tidak identik dengan intelek ataupun tubuh, walaupun intelek itu merupakan salah satu “kekuatan-kekuatan” subordinatnya, dan walaupun selama asosiasinya dengan tubuh, ia berfungsi melalui tubuh itu. Ia mutlak bebas dari tubuh jiwa rasional itu dapat hidup terpisah dari tubuh, sebagaimana yang ia lakukan sebelum bergabung dengan tubuh dan sebagaimana yang ia lakukan setelah ia berpisah dari tubuh. Ibnu ‘Arabi agaknya menolak sama sekali pandangan materiallistis tentang *ruh*, dan setuju dengan kaum filosof bahwa *ruh* itu adalah substansi sederhana yang berbeda dari substansi materi yang gelap dan kompleks yang kita sebut tubuh, yang bisa mati dan berubah.

“Saya tidak maksudkan ‘*ruh*’ itu adalah insting yang mencari makanan yang berdiam dalam hati, atau kekuatan manusia yang memberi respon terhadap kemarahan dan asmara, atau kekuatan yang mengerakan hidup yang berdiam dihati, suatu kekuatan yang biasanya dinamakan jiwa hewan, yang memanifestasikan dirinya dalam perasaan-perasaan (sensations), dan pergerakan-

pergerakan dan asmara (passion), dan sebagainya....., tapi cara yang saya maksudkan dengan substansi yang sempurna dan sederhana yang hidup dan aktif, substansi yang aktifitas-aktifitas tunggalnya adalah mengingat, menyerap berbagai buah pikiran, memahaminya, memisah-misahkannya dan merefleksikannya (namun ia tidak ingin mengidentifikasikannya dengan intelek!). Jiwa rasional itu mampu menerima semua macam pengetahuan dan tidak pernah bosan menerima ide-ide abstrak. Substansi ini adalah kepala dari ketiga jiwa itu dan pangeran (*amir*) dari semua kekuatan yang melayaninya serta mematuhi semua perintahnya". Tapi ia terus juga berkata : "ia itu bukan tubuh dan bukan pula kejadian (*'arad*) melainkan suatu substansi yang termasuk dalam 'dunia perintah' (*'alam al amr*. Yakni dunia spiritual) dan perintah kudus itu bukanlah tubuh atau kejadian, melainkan suatu kekuatan menyerupai intelek pertama dan jiwa universal dan *ruh-ruh* murni lainnya (al mafariqat).

Minimum seseorang berhak menyimpulkan dari pembicaraan di atas bahwa Ibnu 'Arabi, seperti halnya Spinoza, sekurang-kurangnya merupakan seorang dualis dalam hal *pemisahan atribut-atribut*, yang artinya bahwa ia percaya akan adanya dua aspek dalam natur manusia, animalis atau rasionalitas, atau sebagaimana yang mungkin ia katakan manusiawi dan kudus. Akhirnya kedua aspek atau natur ini adalah satu dalam teori Ibnu 'Arabi. Spinoza memandang keduanya sangat berbeda dan begitu pula Hallaj, yang teorinya nampak telah dikembangkan oleh Ibnu 'Arabi. Perbedaan antara Hallaj dan Spinoza adalah yang pertama percaya terhadap dua unsur didalam natur manusia, sedangkan Spinoza meyakini dua atribut yang sangat berbeda.

Dengan memandang seluruh sistem metafisik Ibnu ‘Arabi sebagai suatu filsafat monistik yang berkarakter paling kaku, maka kita harus memandang teorinya tentang jiwa sebagai suatu dualitas dari tubuh dan *ruh*, yang akhirnya subyektif. Dengan mengakui dualitas riil dari substansi-substansi fisik dan spiritual ini yang secara absolut dan seluruhnya bebas satu terhadap lainnya, maka akan menjadi fatal apabila membuang seluruh sistem Ibnu ‘Arabi. Oleh karena itu kita harus puas memandang dia sebagai seorang dualis dalam memisah-misahkan atribut-atribut. Tubuh dan *ruh* menurut pandangan demikian tidak lebih daripada apa yang Ibnu ‘Arabi sendiri katakan sebagai aspek-aspek luar dan dalam dari realitas yang satu dan sama. Kematian bukanlah penghancuran, melainkan suatu penguraian “bagian-bagian” dari apa yang dinamakan bentuk materi. Apa yang Ibnu ‘Arabi sebenarnya Ingin katakan bukan lah bahwa tubuh dan *ruh* itu pada akhirnya merupakan dua wujud atau eksistensi atau substansi yang berbeda, melainkan kita jangan memandang *ruh* itu sebagai identik dengan “bingkai” fisik yang difahami oleh fisiolog sebagai suatu yang dapat berubah dan hancur. Dengan kata lain, ia memperingatkan kita terhadap materialisme kasar. Semua “bingkai” (atau bentuk) dipandang olehnya semata-mata sebagai suatu yang tak ada, bayang-bayang yang lewat, dengan suatu realitas dibelakang mereka yang menyusun wujud sejati mereka. Tubuh manusia tidak terkecuali terhadap aturan ini. Semua yang dinamakan ketiga jiwa diatas dan tubuh pada akhirnya satu. Tapi oleh karena Ibnu ‘Arabi selalu memandang bahwa yang gaib (*accult*) itu lebih sempurna dan lebih patut dihormati daripada yang nyata (*manifest*), maka jiwa rasional dalam hal ini, yang merupakan aspek gaib dari manusia, menduduki posisi terhormat

didalam teorinya. Ia merupakan “bagian” dari manusia terhadap siapa Tuhan mengalamatkan dirinya sendiri, dan suatu yang diharapkan memenuhi kewajiban-kewajiban moralnya.

Jasmani manusia yang terbuat dari tanah dengan sendirinya dapat berarti dimensi rendah manusia. Dengan demikian, jika jasmani di pandang sebagai “yang rendah” dalam diri manusia, maka hal itu dapat dipandang tidak sempurna karena pasangan rendah tidak ditemukan, yaitu “yang tinggi.” Seperti halnya dalam makrokosmos, bumi tidak berarti tanpa langit; sebaliknya, langit pun tak akan aktual tanpa adanya bumi. Dalam konteks pemikiran Ibnu ‘Arabi, pada tataran ini manusia belum sempurna, belum menjadi *al-kawn al-jami‘*, belum menjadi *al-insan al-kamil* atau *al-kitab al-jami‘* karena dalam dirinya hanya mencakup dimensi *khalqiyyah* atau dimensi penciptaan semata, sehingga sama saja dengan makhluk lainnya. Dengan ditiupkannya *Ruh* Ilahi, maka dalam diri manusia ada dimensi langit, yang merupakan dimensi ketinggian, sebagai pelengkap dimensi bumi yang dipresentasikan oleh aspek jasmaninya. Dalam beberapa keterangan, dimensi langit atau dimensi ketinggian ini disebut dengan istilah *al-‘alam al-malakut* (atau alam gaib, alam *ruhani*, alam batin), yang dikontraskan dengan *al-‘alam al-mulk* (atau alam syahadah, alam jasmani). Dengan demikian ditiupkannya *ruh* Allah juga berarti melengkapi dimensi lahiriah manusia dengan dimensi batiniah, alam syahadah dengan alam gaibnya, atau alam manusianya (*nasut*-nya dengan *malakut* atau *lahut*-nya).¹²⁴ Keberadaan alam malakut yang bersandingan dengan alam mulk, atau alam gaib yang

¹²⁴ Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, hlm. 167. 97

bersanding dengan alam syahadah ini didukung oleh banyak ayat al-Qur'an dan al-Hadis. Bahkan, al-Qur'an mengungkapkan dengan lebih jelas dalam kerangka korespondensi manusia, kosmos, dan Allah, bahwa segala sesuatu ada malakutnya, yakni sisi gaibnya, yang selaras dengan sifat-sifat Nyata dan Tersembunyi-Nya Allah. Dengan demikian, itu pun merupakan tanda-tanda Allah. Dimensi langit dan dimensi bumi dalam diri manusia, di samping berarti menghubungkan -atau juga meyatukan- yang rendah dengan yang tinggi, juga mengaktualisasikan hubungan-hubungan aktif-reseptif dalam berbagai tataran kehidupan manusia. Dari sudut penciptaan, semua tataran ini mengikuti prinsip aktif-reseptif. Langit bersifat aktif dalam hubungannya dengan bumi, sebaliknya, bumi bersifat reseptif dalam hubungannya dengan langit. Dengan demikian *ruh* manusia bersifat aktif dalam hubungannya dengan tubuh; dan tubuh bersifat reseptif dalam hubungannya dengan *ruh*. Jika hubungan-hubungan aktifreseptif ini berubah atau dikacaukan, maka kehidupan manusia, selanjutnya kehidupan alam semesta akan menjadi kacau pula. Dalam al-Qur'an banyak isyarat ke arah ini, seperti kekacauan pada tataran kehidupan manusia akibat manusia (dalam hal ini jiwa atau *ruhaninya*) justru tunduk kepada hawa nafsunya, yang berarti yang tinggi beralih menyimpang dari sifat aktif menjadi reseptif.¹²⁵

¹²⁵ Sachiko Murata dan William C. Chittick, *The Vision of Islam*, hlm. 121-123.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

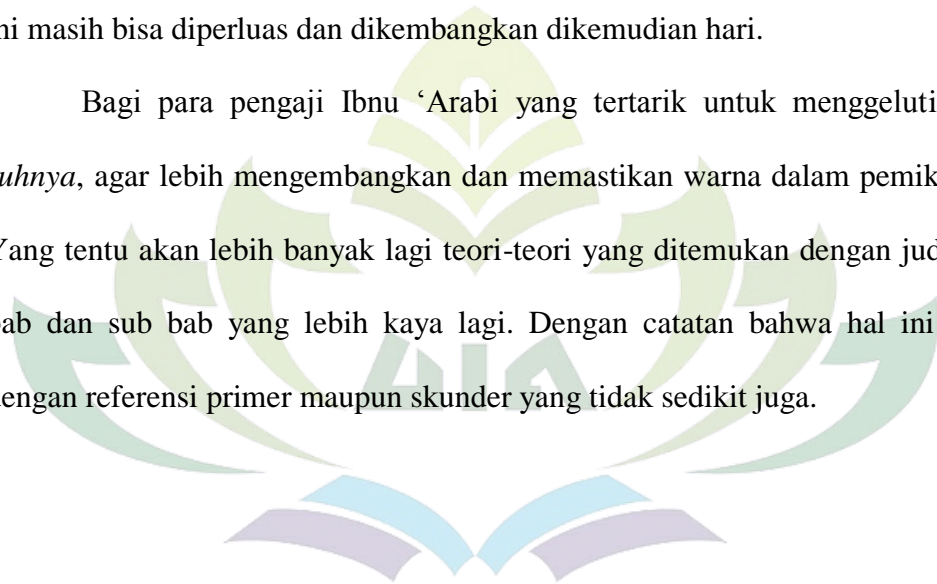
Dari uraian-uraian yang telah dijelaskan pada bab-bab terdahulu dengan identifikasi masalah berdasarkan kerangka pemikiran ilmiah dan berdasarkan rumusan masalah dari penelitian ini, maka dapat ditarik suatu kesimpulan sebagai berikut :

Eksistensi *ruh* dalam perspektif Ibnu ‘Arabi masuk pada definisi manusia yang memandang tubuh manusia berasal dari segumpal tanah merupakan suatu substansi terendah dalam kosmos ini yang menjadi sepadan ketika ditiupkan *ruh* yang merupakan substansi tertinggi dari langit karena merupakan tajalli dari Allah SWT. Ibnu ‘Arabi selalu memandang bahwa yang gaib (*accult*) itu lebih sempurna dan lebih patut dihormati daripada yang nyata (*manifest*), maka jiwa rasional dalam hal ini, yang merupakan aspek gaib dari manusia, menduduki posisi terhormat didalam konsepnya. Menurut Ibnu ‘Arabi *ruh* adalah jiwa rasional pada manusia yang tidak dapat hancur dan kekal. *Ruh* merupakan pangeran (*amir*) dari tubuh dan jiwa. Ibnu ‘Arabi menggambarkan *ruh* sebagai *al-aql al-kulli* yaitu prinsip rasional, jiwa sebagai *an-nafs al-kuliyah* yaitu prinsip vital dan tubuh merupakan *al-jism al-kulli* yaitu ragam partikuler yang menjadi satu dalam satu kesatuan eksistensi yaitu manusia. *Ruh* merupakan dimensi jiwa manusia yang sifatnya spiritual dan potensi yang berasal dari Tuhan. Dimensi ini menyebabkan manusia memiliki sifat Ilahiyah (sifat ketuhanan) dan mendorong manusia untuk mewujudkan sifat Tuhan itu dalam kehidupannya di dunia. Di sinilah fungsinya sebagai khalifah dapat teraktualisasikan. Dengan ini, maka manusia menjadi makhluk yang semi samawi-ardi, yaitu makhluk yang memiliki unsur-unsur alam dan potensi-potensi ketuhanan.

B. Saran

Setelah melakukan pembahasan dan mengambil beberapa kesimpulan dari rumusan masalah, dianggap perlu adanya saran-saran yang insya Allah bermanfaat kepada semua pihak, diakui bahwa tulisan ini belumlah cukup untuk mengungkapkan keluasan mengenai eksistensi *ruh* Ibnu ‘Arabi dalam perspektif Ibnu Arabi. Bahkan penelitian ini tentu memiliki ketidaksempurnaan. Di mana penggalian mengenai *ruh* dalam Al-Quran yang dikenal banyak dan amat rumit ini masih bisa diperluas dan dikembangkan dikemudian hari.

Bagi para pengaji Ibnu ‘Arabi yang tertarik untuk menggeluti konsep *ruhnya*, agar lebih mengembangkan dan memastikan warna dalam pemikirannya. Yang tentu akan lebih banyak lagi teori-teori yang ditemukan dengan judul-judul bab dan sub bab yang lebih kaya lagi. Dengan catatan bahwa hal ini diiringi dengan referensi primer maupun skunder yang tidak sedikit juga.



DAFTAR PUSTAKA

- A.E.Afifi, *Filsafat Mistis Ibnu 'Arabi*, Gaya Media Tama, Jakarta, 1989.
- Abu Ahmadi, *Filsafat Islam*, C.V. Toha Putra Semarang, 1982.
- Abuddin Nata, *Ilmu Kalam, Filsafat, dan Tsawwuf* (Jakarta : PT Raja Grafindo Persada, 1998.
- Abdul Majid Ahmad Mansur dkk., *Perilaku Manusia dalam Pandangan Islam dan Ilmu Psikologi Modern*, terj. Bambang Suryadi, Yogyakarta: Mitsaq Pustaka, 2009.
- Ali, Muhammad Shabuni, *Shafwatut Tafsir*, I, Daar Al Quran Al Kariem, Beirut, 1981.
- Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam*, terj. Sapardi Djoko Damono, et. el. (Jakarta: Pustaka Firdaus, cet. Ke-1, 1986)
- Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, Jakarta, P.T Gramedia Pustaka Utama, 2000.
- Anton Bakker Dan Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Kanasius, Yogyakarta, 1990.
- Cawidu. Harifuddin, *Konsep Kufr Dalam Al-Qur"An*, Jakarta : Bulan Bintang, 1991.
- Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Syeikh Nuruddin Ar-Raniry* (Jakarta: CV Rajawali, cet. I, 1983
- C. A. Qadir, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam*, terj. Hasan Basari (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, Ed. I, 1988)
- Endang Saifuddin Anshari, *Wawasan Islam*, Perpustakaan Salman Itb, Bandung 1983.
- Gazalba, Sidi . *Ilmu, Filsafat Dan Islam Tentang Manusia*, Jakarta: Bulan Bintang, 1978.
- Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan bintang, 1992
- Harry Hamersma, *Filsafat Eksistensi Karl Jasper*, Pt Gramedia, Jakarta, 1985.

Ibnu Qayyim Al-Jauziyah, *Ruh*, Pustaka Al-Kautsar, Jakarta, 1999.

_____, *Masalah Ruh* (Terjemahan), Bina Ilmu, Surabaya, 1981.

Ibrahim Hilal, *At-Tasawwuf-Islami bainad-Din wal-Falsafah* (Qahirah: Darun-Nahdatil-‘Arabiyyah, 1979),

Ibnu ‘Arabi. *Pohon Semesta*. Pustaka Progressif, Surabaya. 1999.

_____. 1947. *Fusûs Al-Hikam*. Beirut: Dâr Al-Kutub Al-Arabi.

_____. 1972. *Al-Futûhât Al-Makkiyyah*. Kairo: Al-Hay’at Al-Misriyyat Al-Ammah Lil-Kitâb.

Kartini Kartono, *Metodelogi Penelitian*, Bandung: Mandar Maju, 1996.

M.S Kaelan. *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat*. Yogyakarta: Paradigm, 2005.

Mahmud Abbas Al-Aqqad, *Filsafat Qur’an*, Pustaka Firdaus, Jakarta 1986.

Achmad Mubarak, *Jiwa Dalam Al-Qur’an*, Jakarta: Paramadina, 2000.

Muda Harahap. Hakim, *Rahasia Al-Qur’an (Menguak Alam Semesta, Manusia, Malaikat Dan Keruntuhan Alam)*, Depok : Darul Hikmah, 2007.

Muhammad Fadlun, *Membuka Pintu Rahmat Dengan Membaca Al-Qur’an*, (Surabaya: Cahaya Agency).

Narbuko Chailid, Abu Ahmad, *Metodologi Penelitian*, Cet-1, Jakarta, Bumi Aksara, 1997

Noor Ichwan Muhammad, *Memasuki Dunia Al-Quran* ,Semarang : Penerbit Lubuk Raya, 2001.

Poedjawijatna, *Pembimbing Ke Arah Alam Filsafat*, P.T.Pembangunan Jakarta 1980.

Abdul Qodir Djaelani, *Filsafat Islam*, Surabaya, PT Bina Ilmu, 1993.

Quraish M. Shihab, *Wawasan Al-Qur’an: Tafsir Maudhu’i Atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung :Mizan,1996.

_____, *Menyingkap Tabir Ilahi, Asma al-Husna dalam Perspektif Al-Quran*, Jakarta: Lentera Hati, 2000.

Sayid Sabik, *Aqidah Islam*, C.V. Diponogoro Bandung 1982.

Seyyed Hossein Nasr, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam*, Ircisod, Jogjakarta, 2014.

Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Grafindo Persada, Jakarta, 1997.

Jurnal

Abdullah Mahmud. Filsafat Mistik Ibnu Arabi Tentang Kesatuan Wujud, *Jurnal Risalah*, Vol. 24, No. 2, November 2012.

M Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Quran*, Vol. 7, Jakarta: Lentera Hati, 2008.

